A. D. SERTILLANGES, O. P.

LAS FUENTES
DE LA
CREENCIA EN DIOS

TRADUCCIÓN DEL FRANCÉS POR
ANGEL CARBONELL, Pbro.

EDITORIAL LITÚRGICA ESPAÑOLA, S. A.
BARCELONA

Nihil obstat. El Censor,
Dr. Gabriel Solá, Pbro.
20 de octubre de 1942.

Imprimase:
† MIGUEL DE LOS SANTOS
Obispo A. A. de Barcelona.

Por mandato de Su Excia. Rvma.,
Dr. Luis Urpí Carsonell, Maestrescuela
Canciller-Secretario

Impreso en octubre de 1943

Fidel Rodríguez, impresor. — Bot, 13. Barcelona

PREFACIO

¡Cómo escribir sin tristeza el título de este libro! ¿No denuncia acaso por sí solo nuestra miseria de espíritu frente a pensamientos que deberían ser vida de la humanidad entera? Difícil le es a un creyente confesarse que se ha hecho necesario ahora demostrar la existencia de Dios, como si ésta no resplandeciese en el múltiple espejo que a nuestros ojos presentan así la naturaleza como el hombre.

Triste honor de nuestro tiempo es haber rehabilitado el ateísmo. Este era antes tenido como una monstruosidad intelectual; hoy pasa por heroísmo y liberación generosa. ¿No salta a los ojos que el liberar de esta suerte el espíritu humano equivale a librarle de sus alas? Siendo esclavo de todo, ¿convendrá todavía cerrarle la ventana por la cual hallaban camino abierto sus esperanzas?

El espíritu público se ha hecho extrañamente accesible a las influencias "denegadoras". Más de una vez tendré ocasión de recordar los motivos de ello; pero existe uno muy general que se puede tal vez atacar sólo con señalarlo a la atención común: es cierto snobismo *intelectual, que impele a muchos espíritus a apartarse de los anchos caminos ordinariamente seguidos por el género humano, a fin de crearse* su propio *sistema, a fin de formar bando aparte, o bien solos, o bien en seguimiento de un* pastor *al cual ha dado efímera gloria la loca publicidad de nuestro tiempo. Género de ilusión es éste cuya ridículez deberían ver todos. Esos pensadores* de recua *son escasos en garantías; y respecto a las novedades de que se engríen, muy poco debe saber quien ignore que son tan antiguas como el mundo. Todos los caminos han sido explorados desde hace mucho tiempo. El movimiento del espíritu humano es circular. Se* reinventa, *se copia; pero no se inventa. La dosis de originalidad real a que puede una mente aspirar, lo mismo se empleará en demostrar de nuevo la existencia de Dios que en una mayor o menor reinstauración de los sistemas opuestos a ella.*

En este sentido, tres grandes corrientes han pasado al través de la inteligencia contemporánea.

El naturalismo, *nacido de los progresos de la ciencia, según más abajo demostraremos largamente, se esfuerza en probarnos que la idea de Dios es hija de la ignorancia; que la naturaleza se explica por sí*

sola, y que ella nos da también una explicación suficiente del hombre, producto suyo.

El positivismo *procedió de otra manera. Dijo: Nada se explica; pero ninguna necesidad hay de explicarlo todo. No nos movamos del fenómeno, contentémonos con los* hechos. *La única fuente legítima de conocimiento es la observación; nuestras inducciones racionales no son otra cosa que medios para el descubrimiento experimental, los cuales necesitan cada vez ser comprobados. Un objeto trascendental, si es que existe, ha de quedar, pues, para siempre más allá de nuestro alcance; no podemos saber lo que es, y ni aun si en realidad existe.*

Por fin, el idealismo *conservó el nombre divino, pero vaciándolo de su contenido; sutilizó aquello que no quería rechazar sin frases. Sus tenebrosas construcciones y sus nebulosos sistemas entraron poco en la comprensión del público; hubo prisa en olvidarlos, si es que alguien consiguió penetrar en ellos siquiera durante una hora; pero muchos, por lo que se refiere a nuestro tema, han mantenido una conclusión, a saber, la negación de la creencia en un Dios personal, considerada como anticuada y cándida. A ese Dios destronado se le substituía por no sé qué Abstracto, que iba realizándose, decían, en la naturaleza y en el hombre bajo la forma de un* llegar a ser *progresivo. Proclamábase la* inmanencia, *quedaba erigida en dogma la relatividad del conocimiento humano; el mundo no era más que una decoración escénica movediza, si no se llegaba hasta considerarlo como una pesadilla a la cual nuestro espíritu servía de teatro. Quitábase así al universo su substancia, para más seguramente alejar la primera e incorruptible Substancia. La ciencia no tenía más objeto que una danza de fantasmas impalpables y cambiantes. Y es que, así miradas las cosas, todo se disuelve y evapora; todo adquiere la inconsistencia de las nubes amontonadas y lentamente destruídas; sólo se ven por todas partes formas vacías, detrás de las cuales no hay nada, ni nadie. Sombras inquietas corriendo bajo una influencia impalpable hacia un objeto inexistente: tal es el espectáculo que ofrecía la doctrina, una vez desprendida de la sólida y serena realidad de Dios.*

En medio de ese caos, saqueando a diestro y a siniestro, la escuela crítica *tomaba sus posiciones y lanzaba sus graves sentencias, sin decir nada preciso, nada que se prestase a una discusión algo seria.*

Esa escuela conserva a Dios; pero considerándolo como una mera cualidad, no como un ser. Es para ella lo que hay más elevado en la mente y en el corazón del hombre; es la "categoría del ideal". Pero no se mira en concederle una existencia "subjetiva". Admite el Absoluto, *si bien vaciándolo en seguida de su contenido de ser. Habla de*

infinito, pero despojándolo cuidadosamente de toda substancia. Invoca sin cesar el "más allá"; pero un más allá de ensueño, y el Ideal supremo no es más que el límite impreciso, irreal, de la realidad.

Un espíritu de diletantes, *que flota y sin cesar se deshace; que "se desvanece como el agua", según expresión de la Escritura: he aquí el carácter de esta escuela. En su estilo ondulante, embebido de una religiosidad vaga, esos doctores indulgentes, de benévola sonrisa llena de orgullo, exponen pensamientos profundamente desmoralizadores. Con sus elegancias consiguen hacerlo pasar todo, así como, en ciertos ambientes sociales, la gracia en las maneras hace las veces de moralidad; pero no menos disolvente es su modo de sutilizar todo lo que tocan y de jugar con las palabras más sagradas. No aman la religión, no pasan de aficionados a ella; no ven en la idea de Dios sino una figurilla de arte, que mueven, muy curiosos, en todos sentidos, cuyas varias facetas les gusta hacer brillar, y aun se placen en retocarla, cincelarla, adornarla con las piedras preciosas de una poesía sutil y noble; pero, al fin, para dejarla otra vez en su estante. Son pulidores de frases hermosas, atentos al espejismo de las palabras; su calidoscopio es muy rico; el interés que conceden a la vida humana en sus formas más altas no puede menos de seducir; pero no pasan de niños maravillosos, no llegan a hombres.*

¿Será, pues, la vida una cosa tan vana, y la cuestión de Dios una de esas cuestiones de arte o de moda, de las cuales se habla a flor de labios, en tono desenvuelto, contentándose con hallar, para conclusión, alguna de esas frases jocosas que hacen desvanecerse el objeto en una sonrisa?

La vida con Dios o sin Dios roza tales abismos que yo comprendo el dolorido asombro de Pascal en presencia de maneras de obrar tan poco graves. Destruir el templo y juguetear sobre sus ruinas, es un caso realmente aflictivo, cuando se considera que a ese templo destruído acudirá la humanidad a sacar las fuerzas del alma, y que, después de abandonado, habrá ella de andar errando sobre el planeta vacío, como esa Comitiva de Caín, *del Louvre, que adelanta en medio de arenales, huraña y dolorida, hipnotizada por no sé cuál objeto, sabiendo que abandona la vida, y preguntándose lo que le espera más allá del horizonte sombrío.*

¿Añadiré a esta enumeración la titulada doctrina de los Sin-Dios? *Ese inmenso movimiento que tiene atado al mayor pueblo de Europa y lo empuja hacia la barbarie, no es en realidad una doctrina, sino un revoltillo de ideas primarias cuya fuerza estriba únicamente en la violencia de sus afirmaciones y en el apoyo oficial llevado hasta la persecución más espantosa. El día en que ese régimen atroz caerá,*

¿qué va a quedar de su andamiaje de "ideas"? ¡Menos que nada! el ridículo en que caerá la nada que pretende regir el mundo.

Podemos, pues, pasar adelante, considerando como despreciable, filosóficamente hablando, un fenómeno que, en el aspecto histórico, tiene tan grave importancia.

Como quiera que sea, vamos a intentar la prosecución de una labor intelectual que tantas inteligencias no se han ocupado en poner al día o en defender contra las influencias reinantes. Preciso es levantar de nuevo las columnas del templo; rehacer los contrafuertes que permitan a las bóvedas recobrar su antigua majestad y quedar más resistentes contra fuertes vendavales que han llegado a hacerse temibles.

Tomaremos la noción de Dios — me refiero al Dios vivo, consciente y provisto de voluntad; causa del mundo y de la vida; que lo explica ante nuestro pensamiento y ante nuestra conciencia —, tomaremos esta noción, y demostraremos, utilizando todos nuestros recursos, que todo, en el mundo y en la vida, está suspendido de él, y tan estrechamente depende de él, que, suprimido Dios, sólo resta la nada y la noche.

Si el esfuerzo del siglo pasado consistió, según parece, en alejar a Dios de todos los dominios de la actividad y de la ciencia, en laicizarlo *todo, en humanizarlo todo — ¡excepto el hombre! —, en cortar todos los cables que ligan los objetos de los conocimientos humanos y de la vida humana a este objeto primero, a este viviente supremo que se llama Dios, ¿no debe acaso nuestro esfuerzo emplearse en defendernos de ese ambiente, en resistir a ese esfuerzo, y en mantener firme en su pedestal, en nuestra alma, la estatua ideal del Dios vivo?*

Por otra parte, cualquiera que sea en el lector la certidumbre de sus creencias, no desconfío yo de serle útil en alguna manera. No se trata únicamente aquí de probar la existencia de Dios, sino de demostrar, según explica nuestro epígrafe, que todas las cosas están ligadas a él, proceden de él, terminan en él, sólo se explican por él: es un trabajo de mucha mayor amplitud y de consecuencias mucho más importantes.

Cuando viene a París un extranjero, bástale, para saber que existe el Arco de Triunfo, con mirar su guía o atravesar la plaza de la Estrella. Pero, para saber que ese monumento ocupa el centro de todo un barrio de la inmensa ciudad; para tener una idea de la importancia de esa piedra angular, debe el viajero haber circulado antes mucho por esa región de la capital y haber visto surgir de repente en el ex-

remo de cincuenta calles, como un gigante gallardamente acampado en su camino, la alta arcada del Emperador.

Cosa semejante hemos de hacer nosotros.

Vamos a recorrer la naturaleza; hemos de recorrer la vida; recorreremos después la sociedad, y, al fin de todos los caminos de este triple dominio, trátase de ver surgir a Dios; de asegurarse de que es El centro de todo, foco al cual convergen todos los radios, objeto al cual tienden todos los esfuerzos, aun aquellos que pretenden orientarse hacia otros centros.

Hay aquí una lección que de sí no pasa de teórica; pero que a un alma bien ordenada le será fácil convertir en práctica. Si Dios es todo, considerado en sí mismo, ¿no deberá también ser todo a nuestros ojos? Y si servimos siempre a sus designios, aun siendo inconscientes y hasta rebeldes, ¿no será honor y deber nuestros servirle con inteligencia y corazón, cada vez mejor?

Sea como quiera, aunque debiésemos limitarnos a probar la existencia de Dios, habría una ventaja inmensa en dirigirse al pormenor de cada cosa, según vamos a hacer. Escribía Espinoza: «Aun habiendo [illegible] demostrado de un modo general, en la primera parte, que todas las cosas, y por tanto también el alma humana, dependen de Dios en [illegible]gia y en su existencia, esta demostración, por sólida y perfecta [illegible] cierta que sea, impresiona mucho menos a nuestra alma que [illegible] sacada de la esencia de cada cosa en particular, y que [illegible] partiendo de cada una, a idéntica conclusión.»[1] *Pues bien, espero hacer sentir que las vías particulares conducentes a Dios son numerosas; tan numerosas, podría decirse, como los pensamientos, los sentimientos y los seres que pueblan el universo y las almas.*

Así como la mirada puede levantarse al sol partiendo de cada átomo de materia bañado por su luz, así puede el espíritu humano elevarse hasta Dios, cualquiera que sea el punto de la creación material o espiritual desde el cual se lance. Para que algo exista, debe Él existir: puédese, por tanto, deducir esta necesidad del análisis de un objeto cualquiera. Así aun sin movernos de las cumbres, el viaje de nuestro espíritu no podrá menos de ser vasto. Frente a nosotros tenemos el espacio inmenso. Condición natural es ésta de un tema que, ciertamente, es único por su importancia, como es total en su amplitud.

Pocas palabras bastarán para indicar el método que vamos a adoptar en este trabajo. Daremos una parte a la historia, gran maestra de verdad e infalible enderezadora de errores.

1. *Etica*, 1.ª parte, escolio de la proposición 36.ª

¿Por qué motivos, en realidad, cree la humanidad en Dios? Tal será nuestra primera preocupación. Y, efectivamente, los caminos que conducen a Dios no son estrechuras de escalada, sino vías públicas, por donde pueden pasar todos los humanos: hay gran interés en saber qué atractivo los mueve a entrar en ellas. «El corazón tiene razones que desconoce la razón.» Esta puede venir después a formular mejor y a eliminar la parte nacida de ilusión; pero no debe el filósofo desdeñar las riquezas confusas del instinto. Una vez asegurado este punto de partida, nada le impedirá preguntarse con toda libertad intelectual, si bien apoyado por todo el peso de la solidaridad intelectual que nos liga: ¿Qué valor tienen, frente a la razón moderna, estos motivos de la humanidad, y qué valor tienen, al contrario, las dudas que se procura suscitar, o las negaciones lanzadas en nombre de la ciencia, en nombre del progreso de las luces, en nombre de no sé qué otras cosas más?

Puedo ya formar un catálogo de estos motivos de creer en Dios cuya historia y crítica vamos después a hacer. Se tendrá así una visión de conjunto de nuestro trabajo.

En primer lugar, la necesidad de explicar el mundo. De la curiosidad y admiración nace la filosofía, ha dicho un filósofo. Muy difícil de explicar sería que el sublime, extraño y aterrador espectáculo que nos ofrece el mundo no hubiese hecho brotar esta pregunta: ¿De dónde proceden esas cosas? ¿A qué Causa han de atribuirse estos efectos? ¿De qué Ordenador depende este orden maravilloso? Primera cuestión que vamos nuevamente a plantear, y trataremos de esclarecer, a pesar de los esfuerzos hechos en obscurecerla.

Luego, al lado de este grande universo que se nos presenta como un problema, existe este universo abreviado, *según denominación de los antiguos; este mundo viviente en sí, sujeto en su obrar a mil influencias, ordenado también, o a veces desordenado, que se llama hombre.*

Lo mismo que el mundo, el hombre reclama una explicación, y todos los siglos se fatigaron en darla.

Existimos: ¿cuál es el origen de nuestro ser? Morimos: ¿cuál es el paradero de nuestra vida? Obramos: ¿cuál es la ley de nuestra actividad: actividad corporal, frente a la naturaleza; actividad intelectual, frente a la verdad; actividad moral, bajo la ley del bien absoluto? Todo esto nos invita aún a buscar un principio que sea explicación suficiente de nuestro ser, salvaguardia suficiente de nuestra actividad sensible, ley suficiente de nuestra inteligencia y de nuestro corazón.

Por otra parte, penetrando más a fondo en la ley del hombre; penetrando más en el fondo de nosotros mismos; escuchando el sonido

que nuestra alma emite al choque de los objetos que la solicitan, oímos un llamamiento, descubrimos una aspiración, experimentamos un malestar salido de un sentimiento profundo, tan indiscutible como poco justificado a primera vista, y que nos hace soñar, a nosotros, limitados en todos los aspectos de nuestro ser, en algo infinito; a nosotros, que sólo pálidas claridades tenemos en la inteligencia, en la Verdad sin lindes; a nosotros, que sólo poseemos partículas de bien, en el bien en toda su extensión, en su total riqueza. Y a este Infinito, a esta Verdad, a este Bien, a este Absoluto de la luz, del ser y de la vida, lo llamamos Dios.

Finalmente, existe el hecho de la vida social, y la necesidad de procurarle un lazo superior a la voluntad del hombre. El Contrato Social *de Juan Jacobo no alcanzó grande fortuna en el conjunto de la humanidad. Creyóse siempre que, para crear el ser llamado cuerpo social, ese ser aparte, dotado de esencia propia, de actividad propia, de fin especial; y para fundamentar el derecho, que es su alma; para consagrar la autoridad, indispensable condición suya, y para asegurarle el progreso hacia el cual camina, le era necesario algo distinto de una convención arbitraria y vulgar; que en este punto existía una ley natural, y que desde esta ley, como desde cualquiera otra, era dado remontarse hasta el Legislador.*

Este es el plan del presente trabajo. Ya a primera vista se descubre la inmensidad del problema. Su solo enunciado llega casi a ser abrumador, y ello me ha decidido — ¿lo confesaré? — a no apoyarme, para resolverlo, en la sola razón. No es que la razón pueda jamás abdicar, siendo como es, en el fondo, nuestra única guía; pero, obraremos cuerdamente, apoyándonos, por el empleo del método histórico, en la razón universal.

La humanidad, tomada en conjunto, supera en ingenio a Voltaire; y de antemano se siente la ridiculez en que incurre ese grupo de espíritus fuertes *que, figurándose de buena fe son los representantes del linaje humano, echan por la borda, suprimen de una sola plumada o arrinconan con un espaldarazo todos los siglos que él atravesó en su historia, todas las civilizaciones que de él nacieron, todos los genios que ha producido. «¡Qué menosprecio de los instintos espontáneos y universales del hombre! ¡qué olvido de los hechos que llenan la historia universal y permanente del género humano!», exclamaba Guizot.*[1] *El sentido común, cuyo papel se ha visto con tanta frecuencia desconocido por la filosofía contemporánea, es en este*

1. *Méditations sur la Religion*, p. 30.

punto el mejor de los guías. Todos los problemas que vamos a remover fueron vagamente adivinados por él, y resueltos de una manera imprecisa, pero con una seguridad infalible. Aseméjase al salvaje que con instinto seguro se dirige a través de la selva, valiéndose de minúsculos indicios que apenas se detiene a analizar, mientras el explorador, con todas sus brújulas y mapas, pierde más de una vez el camino. De ahí esas instituciones admirables, esos mitos profundos, esas supersticiones sugestivas y esas afirmaciones imperturbables que llegan al corazón mismo de los grandes problemas, aunque sea a través de montañas de errores y puerilidades.

En el fondo, los filósofos que mejor hablaron de Dios limitáronse a decir a la humanidad lo mismo que ella pensaba acerca de Él sin darse cuenta. Aclararon su pensamiento; fueron sus intérpretes clarividentes; su obra fué, a semejanza de la de Homero, el desplegamiento magnífico de un espíritu general y difuso, así como los cantos de Píndaro y las tragedias de Esquilo y de Sófocles fueron el eco armonioso de la conciencia social de su época.

«¿Se inquieta el padre acaso — dice Max Muller — por los nombres extraños e ininteligibles que le da su hijo cuando por primera vez le llama con un nombre?» Los filósofos deletrearon el nombre divino, y fijaron sus sílabas; pero la humanidad, además de proporcionar las letras, había dictado el sentimiento, estimulado la busca, prometido la recompensa del esfuerzo.

De sus labios recogeremos al comenzar, y luego en toda ocasión favorable, un testimonio tan precioso para los trabajos de investigación. Hallarémoslo encarnado en las antiguas religiones, formulado luego, establecido sobre bases racionales, por los genios de Grecia, iniciadores de la ciencia en este dominio como en todos los otros; después, precisado aún, desprendido de todo error, de toda incertidumbre, y sobre todo popularizado por el cristianismo; finalmente, en nuestros días, sometido a discusión por la sofística y restablecido, a un nivel superior tal vez, por la recta razón.

Tal es nuestro programa.

Añadiré una observación dirigida a aquellos de mis lectores que sean especialistas. No quiero que entiendan mal mi pensamiento, ni que tomen por ignorancia — ningún interés tiene el apóstol en pasar por ignorante — algunas omisiones voluntarias. Me ocuparé muy poco de ciertas escuelas que niegan a Dios a consecuencia de negar todo lo restante; que rechazan las pruebas de la existencia de Dios por pensar que nada puede probarse, y que sólo por un hermetismo arbitrario se cerrarían a nuestro razonamiento.

Si eres discípulo de Kant — y sabe Dios si los discípulos de Kant han ido más allá que su maestro —, si te resuelves a negar, guiado por esos procedimientos radicales que de un golpe atacan la inteligencia humana en su misma fuente, hasta ahí no quiero seguirte: precisaría para ello rehacer toda la filosofía, y mis pretensiones son más humildes.

Por lo demás, veo en ello muy escasa utilidad, aun respecto de aquellos que se envanecen de tales doctrinas.

En el transcurso de estas páginas, no nos limitaremos a recurrir a la razón teórica, sino que invocaremos la vida; y al pronunciarse el nombre de vida, hasta un discípulo de Kant o de quienquiera que sea viene obligado a prestar oído atento.

Cuando se ofrece a alguien emprender un viaje, o se le invita a comer, si os respondiese: Soy subjetivista, no creo en la realidad del mundo exterior; no juzgo vuestros manjares cosa distinta de mí mismo, siendo como es uno *el ser, hasta Spinoza se reiría de la necedad de ese hombre. Para ponerse a la mesa, o realizar un viaje, o adaptarse a una cosa cualquiera de la vida práctica, ninguna necesidad se tiene de un género de certeza superior al que la vida trae consigo.*

Lo mismo sucede en nuestro caso.

Si nada hay seguro, tampoco Dios es seguro. Si nuestro pensamiento es mero espejismo, nuestro discurso una acrobacia superior, nuestros más profundos instintos una forma arbitraria de nuestra sensibilidad, sin relación alguna con una verdad en sí, nada me queda por decir; Dios perecerá en el universal naufragio de la conciencia y de la razón. Pero ¿qué importa al común de los mortales ese estado de ciertos espíritus descentrados y enfermos?

Bástanos demostrar que Dios existe tan ciertamente como el mundo existe, tan ciertamente como existimos nosotros; que no podemos negarlo sin negar juntamente toda certeza teórica y práctica, y sin privarnos con ello del derecho a vivir. Si esto no parece suficiente a algunos filósofos en la hora precisa de estar disecando ideas a la luz de la lámpara, no por ello deja de bastarles en el curso ordinario de la vida, de la cual el pensamiento religioso depende, y con mayor razón no deja de bastar a la humanidad.

Hemos de estar dispuestos a hallar en nuestro camino más de una dificultad. Cuando se emprende el estudio de una cuestión, con el propósito de internarse en ella y penetrar sus arcanos, lo primero que hace el cerebro es embrollarse, sentirse a obscuras en un orden de cosas que se figuraba conocer con toda claridad. Diríase, si se me permite esta comparación, que el penetrar en una cuestión equi-

vale a entrar en una bodega: sólo muy despacio, después de un penoso esfuerzo de adaptación empieza a bastar a nuestros ojos la luz de la cercera para distinguir lo que nos rodea. No es eso una razón para mantenernos en nuestra ignorancia. Así, pues, no hemos de retroceder ante las obscuridades que nos envuelven. Con ellas, según yo creo, andará mezclada bastante claridad, capaz de librar nuestros ojos del asedio tenebroso y así podremos alentar la esperanza de haber contribuído con nuestro trabajo, por humilde que sea, al renacimiento idealista del que grandes espíritus se han hecho profetas.

Manifiéstase en el mundo con respecto al materialismo una fatiga muy marcada; el panteísmo está cercano a su fin; los métodos de la escuela crítica se están desacreditando; el positivismo se va; sería ya tiempo de volver a la verdad, tras los largos olvidos y las locas negaciones. Produciríase así un retorno al instinto, pero después de una excursión a través de la ciencia; reinaría finalmente la unidad entre ciertas tendencias mal juzgadas, pero fecundas, y ciertos juicios profundos, pero precipitados en sus conclusiones, y hartas veces extraviados por el orgullo.

Nada conseguirá arrancarme del alma la confianza en que estas cosas están realizándose; en que nuestro tiempo se empleará en ellas, a pesar de prejuicios y violencias, y en que entonces las antiguas creencias renovadas, adoptadas nuevamente por motivos mejor estudiados, purificadas de escorias que poco ha las exponían aún a nuestros superficiales desdenes, aparecerán de nuevo, más ricas en esplendor e influencia.

La fe en Dios es, para la humanidad, semejante al sol en su carrera diurna. Por la mañana, cuando el astro rey se levanta en el horizonte, rodeado de brumas que esfuman las formas y hacen parecer iguales los objetos, aparece solo; es toda para él la admiración agradecida de los hombres. Después el sol va ascendiendo; a su luz, la vida renueva su curso, los objetos nos distraen y absorben nuestra atención, hasta el punto de hacernos olvidar enteramente de este bienhechor que distribuye la claridad. Los aspectos de la naturaleza, varios y cambiantes, satisfacen la vista, que no se cuida ya de buscar su fuente. Mas viene el anochecer, y el astro, al borde de la noche que asciende, recobra su realeza. Irradia sobre todo el horizonte, y abraza cielo y tierra con su resplandor.

CAPITULO PRIMERO

EL TESTIMONIO UNIVERSAL

Lo mismo si recorremos la extensión del espacio que si remontamos la corriente del tiempo, tan lejos como puede alcanzar nuestro pensamiento, nos hallamos siempre frente a la idea de Dios.

Mucho antes que los filósofos hubiesen planteado la cuestión, la humanidad, que se anticipa siempre, con sólo vivir, a las teorías acerca de la vida, vivía ya de la respuesta.

Y, en verdad, ¡ cosa extraña !, Dios es a la vez el objeto más próximo y el más lejano, así en el orden de la vida como en el de la ciencia : en el orden de la *vida,* porque aunque sin él nada se explica y nada se sostiene, por otra parte, en sus condiciones de existencia, es tan grande, tan inmaterial y tan distinto de todo cuanto nos rodea, que para nosotros resulta un misterio absoluto ; en el orden de la *ciencia,* porque, no obstante reconocer los filósofos su influencia hasta en la menor vibración de un átomo, es preciso, si se quiere descubrir el manantial de esta influencia, remontarse a lo largo de la cadena de las causas hasta la cumbre de la creación.

Tal es la rareza de su condición frente al pensamiento humano. Hasta él llega el primer impulso del instinto, y en él halla su término el último esfuerzo de la razón. Unicamente entre los dos queda lugar para la duda. Poca ciencia aleja de Dios, mucha ciencia conduce a él, se ha dicho. Necesita el pensamiento dar la vuelta al mundo de la inteligencia para hallarle de nuevo, apenas se aparta del conocimiento directo e instintivo. Pero este conocimiento, bajo una u otra forma, la humanidad no lo ha nunca perdido.

¡ Preciso era que estuviese arraigado en lo más profundo de la naturaleza ! Si nos fuese posible olvidarnos de Dios, ¿creerían acaso en él la mayoría de los hombres ? A ese misterio abrumador del espíritu, a ese acechador continuo de la conciencia, a ese huésped molesto que reclama para sí todo el espacio una vez se le ha admitido, ¿es de creer que no habría grande prisa en apartarlo del camino ?

Pase para los siglos de barbarie, en que más de un sentimiento egoísta podía inducir a creer en él ; pero mucho tiempo hace que su noción es más molesta que provechosa para los intereses aparentes de la vida terrestre.

Y no se logró prescindir de creer en él.

Creyóse siempre en él, se cree, a pesar de algunos alborotadores que buscan aturdirse a sí mismos. No es verdad que vayamos rodando hacia el ateísmo, según algunos pretenden. La verdad es que un puñado de hombres nos trata como país conquistado, con sus afirmaciones sobre la conciencia moderna, sobre los descubrimientos modernos, y no sé cuántas cosas más. ¡Como si cuanto la ciencia ha descubierto no viniese a confirmar, ilustrar, agrandar y hacer aun más exacta e invencible la prueba de la existencia de Dios!

Pues bien, así como se ha creído siempre en Dios, así, después de haber aparecido la filosofía, se ha pensado siempre que la universalidad de la afirmación de Dios constituía, en favor suyo, una de las pruebas más sólidas.

Cicerón ponía por estable principio que lo que es universalmente creído es necesariamente verdadero. Así habían hablado antes Platón y Aristóteles, y este último estaba hasta tal punto penetrado de la infalibilidad del sentido común, considerado en sus datos fundamentales, que no empezaba tesis alguna sin tomar como base inconmovible las nociones corrientes, el lenguaje usual, dispuesto, según parece, a acudir al mercado público para aprender allí, no ya, como Malherbe, la gramática, sino la filosofía.

Claro está que un argumento de esta naturaleza necesita ser bien precisado, si quiere evitarse que de él se abuse con numerosos equívocos.

Lejos de nosotros la pretensión de poner como fundamento del valor de la idea de Dios su antigüedad. Pascal nos confundiría con sólo recordarnos su luminosa frase: «Los verdaderos antiguos somos nosotros», y Augusto Comte, en el mismo sentido, nos citaría su ley de los tres estados, lo cual no deja de contener un fondo innegable de verdad.

Y menos aún queremos argüir, propiamente hablando, apoyados en el gran número, como si la muchedumbre de los creyentes fuese de sí un testimonio suficiente en favor de la fe por ellos profesada. Demasiado claro es que eso equivaldría a introducir el sufragio universal en una materia en la cual nada le toca hacer. — Muy distinto es el alcance del argumento. En la inducción científica, una «encuesta» suficiente — en nuestro caso es casi completa — llega a descubrir, en los individuos observados, un carácter fundamental que nace de su naturaleza misma, y que la «encuesta» instituída se proponía reconocer como tal. ¿Acaso no lo entendió así Quatrefages cuando, en la misma materia que nos está ocupando, tras larga investigación y

análisis, declara, no históricamente esta vez, sino universal y dogmáticamente: El hombre es un animal religioso?

Este es, pues, el alcance de nuestra presente afirmación. Decimos con Santo Tomás de Aquino, más preciso en este punto que Cicerón y hasta que el mismo Platón: «Lo que es afirmado por todos de común acuerdo, no puede ser enteramente falso. En efecto, una opinión falsa es una enfermedad del espíritu, y, por tanto, accidental a su naturaleza. Mas lo que es accidental a una naturaleza no puede hallarse en ella por doquiera y siempre.»[1] Estas breves palabras expresan enérgicamente que el derecho al error no puede referirse a las *naturalezas;* y deja sobrentendido que si algo significa la naturaleza y algo vale la vida, algo debe significar y valer la creencia en Dios, que es una de sus condiciones permanentes. Y ¿puede ni siquiera ponerse en duda que la idea divina, mirada en su fondo, es real y positivamente universal?

Se ha trabajado reciamente, en este siglo, para enervar esta magna y antigua prueba que había servido para tranquilizar tantas almas en las horas de turbación. Hanse empleado todos los procedimientos de crítica para presentar las creencias religiosas de los pueblos como un hecho puramente subjetivo y local, esencialmente variable, incapaz, por lo mismo, de revestir una significación universal y específica. Es un hecho de *historia,* no un hecho *humano;* no se atreven a formular así las cosas, pero se procura dar esta impresión, y ésta se consigue en un crecido número.

El concierto aparente de los pueblos, dicen, no es más que un cuadro de engañifa; oculta la mayor diversidad, y no basta el nombre común de *Dios* para crear una comunidad real de pensamiento sobre objetos de culto tan diversos como el Dios-Sol de Egipto, el Júpiter de Roma y el Dios de los cristianos.

Esta objeción no ha dejado de hacer fortuna, y hay que ver con qué benévola sonrisa los críticos de cierta escuela miran ese trabajo de la humanidad tallándose sus dioses como el escultor labrando el mármol.

Oso decir que todo eso es poco serio. Vano pretexto, orgulloso y poco serio es el valerse de esas divergencias y tanteos de pueblos en su infancia para negar al Dios que ellos perseverantemente buscaron entre tinieblas.

La diversidad de nociones religiosas no afectan en nada a su objeto, como las diversas concepciones del bien ningún daño causan a la moral.

1. *Contra gentes,* II, 33.

Los que niegan el valor de la idea de Dios por razón de sus vicisitudes en la historia, no deberían tampoco ver en la idea del bien sino un juego de nuestra sensibilidad; como que ésta ha variado tanto como aquélla, desde lo que vemos en el salvaje, que mata a su padre por piedad filial, hasta lo que vemos en el cristiano, que protege tiernamente su vida. Si nuestro pensamiento especulativo viene a parar en la duda, ¿por qué nuestro instinto moral habría de tener el privilegio de la certidumbre? ¿Qué tiene de más sólida la idea del bien que la de Causa primera o la de Infinito? ¿No es todo esto humano por el mismo título?

Convenid, pues, entonces, en que el bien es asunto de temperamento, de gusto, de raza, de época, sin posibilidad de hallar base segura para fundar una moral verdaderamente humana. Y concluid, en buena lógica, que la virtud no es sino locura o generosa fantasía; que la moral social es una injusticia; que la civilización y el progreso están fundados sobre el error, y que el castigar el mal es tan tiránico como forzar a un hombre a postrarse delante de un Buda.

No se osa llegar hasta tales consecuencias. La gran masa de los pensadores se cree en el deber de considerar el bien como un absoluto por la sola razón de que se impone a la conciencia humana, y esto a pesar de sus formas cambiantes, las cuales no son, se dice, más que alteraciones y desviaciones.

Y entonces, ¿cómo no decir lo mismo de la noción de Dios que también se impone, y que, como la idea del deber, no ha estado nunca ausente del corazón humano?

¿No habrá tal vez, en el fondo de esta discusión, un puro equívoco? Nosotros no decimos — nótese bien — que las tribus primitivas y las naciones paganas hayan conocido realmente al verdadero Dios, entendiendo por esta palabra, como así conviene, la Inteligencia primera, absolutamente espiritual, rigurosamente infinita y única. Claro está que, en este punto, la historia vendría a desmentirnos. Lo que decimos es que la idea de una divinidad, esto es, de una causalidad superior de la cual dependen la naturaleza y la vida humana, no ha estado nunca ausente del espíritu de los hombres, y añadimos — en virtud del principio de adaptación de nuestro espíritu a las cosas, principio que no es, en suma, sino historia natural superior — que este trabajo espontáneo de tantas razas privadas de toda comunicación entre ellas ha de tener un fundamento sólido.

Que, fuera de eso, la idea de Dios haya sufrido, después en el curso de los siglos, las más extrañas variaciones, no debe admirarnos ni darnos pie a negar su unidad profunda. La vida de una idea viene

a ser como la vida de un organismo: compónese de muertes sucesivas sin cesar reparadas, así como el andar se compone también de caídas sin cesar evitadas. Unicamente puede ser inmóvil lo perfecto; pero, aunque Dios es perfecto, la idea que de él tenemos no puede menos de ser imperfecta; y así, queda sometida a la evolución y al progreso; su inmovilidad equivaldría, en suma, a su condenación, pues la vida pasaría por encima de ella y no se le adaptaría cual debe. Adviértase sólo que, entre esas fases sucesivas, deben distinguirse aquellas que, sin ser definitivas en su tenor total, pueden ser consideradas como tales en su substancia: por ejemplo, la idea cristiana de la divinidad; mas no así la idea pagana; grandes genios iban formulándola con intervalos en un grado de sublimidad sorprendente: así Zoroastro, que, en pleno reinado de la mitología naturalista, rompe con ella de una vez, con el único defecto de conservarla como símbolo; pero, después de ellos, la ilusión volvía a sobreponerse, sin dejar por ello de subsistir, al través de una robusta creencia en la realidad de los mitos, vestigios del pensamiento primitivo.

Y, en efecto, no es exacto que sólo exista diversidad en las ideas religiosas de los pueblos y los siglos. Aquí sí que encontramos la «engañifa» de que se nos hablaba poco ha. Cuando se mira de cerca, se advierte que en medio de la muchedumbre de fábulas, de mitologías complicadas y absurdas, se deja ver claramente una idea común, y de ese caos de doctrinas contrarias surge la unidad.

Es hoy un hecho absolutamente fuera de duda que la unidad divina jamás fué totalmente desconocida. Quedaba entreverada en el politeísmo; en fuerza de no sé qué compromiso, se obligaba al Dios único de la conciencia a vivir en medio de las más extrañas divinidades; pero, por más extraordinario que esto pueda parecer, de esas dos nociones antinómicas, no fué la primera menos vivaz que la segunda. Si plugo a muchos ponerlo en duda, y describirnos épocas en que sólo eran adoradas las fuerzas de la naturaleza, o los antepasados, o los fetiches, o no sé qué otras cosas, eso no puede hacerse en nombre de la historia. Trátase de sistemas de fantasía, que deben atribuirse a la sola imaginación. Parécense a aquellos cuadros genealógicos de la humanidad que se remontaban hasta la ostra, pasando a través del mono antropoide. De hecho, por muy arriba que subamos en la historia, hallamos siempre las religiones constituídas desde hace siglos, y, lo repito, en ninguna época, ni en medio de las más negras tinieblas del paganismo, faltó nunca la idea de una divinidad soberana.[1]

1. Cfr. De Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, págs. 44-50.

Y si insisto en este hecho, es, evidentemente, por ser él capital para mi tesis; pero además porque me doy cuenta de cuán difícil se hace aceptarlo a primera vista. Cuéstanos mucho figurarnos un estado de espíritu tan profundamente diverso del nuestro, y que supone una cohabitación, en las mentes humanas, de las nociones más contradictorias que suponerse pueda.

Y, realmente, ¿cómo puede concebirse que hombres racionales hayan logrado conciliar estas dos cosas: unidad de su concepción divina, y multiplicidad de esta misma concepción?

Hablar así será tal vez efecto de una laudable benevolencia — y aun esa benevolencia no pasará de aparente, pues suprime en las razás antiguas, con el pretexto de excusarles la falta de lógica, la parte mejor de sus instintos; pero, en todo caso, la historia, la cual, por su parte, no lo es, ni benévola ni hostil, no está conforme con ello.

La historia nos señala, en todas las religiones paganas, un contraste sorprendente entre la grosería o absurdidad de las fábulas y el carácter elevado, a veces sublime, de los sentimientos del corazón. Hay una antítesis perpetua entre la locura del hombre y su inconsciente cordura, entre la sublimidad de sus instintos y su incapacidad de defenderlos contra la invasión de los más alocados errores.

Las divinidades de la fábula evolucionan, se transforman, emigran, mueren; mas lo que no muere y se conserva siempre idéntico a sí mismo es la idea de un poder sobrehumano, que se revela en la conciencia y en el espectáculo de la naturaleza; que da, por su ser indefectible, una explicación y una razón de ser de todo cuanto existe.

Y a quien causase excesiva extrañeza ese estado de espíritu contradictorio, yo le diría: Bástete renovar tus recuerdos clásicos. Recuerda, por ejemplo, a Apolo, el dios joven, a quien se hace representar el ideal de la belleza humana: se tenía en él, bajo esta forma, una fe perfecta, y, con todo, Apolo era el sol, y se decía que ilumina el universo y que nos asaetea con sus flechas de oro. Recuerda al dios-sol de Egipto, al dios Ra, ¡que atraviesa el cielo... en una barca! Recuerda a Neptuno, o Poseidón, el dios del mar: ¿acaso no se hablaba de él ora como personificación del mar mismo, ora como un gigante de carne y hueso, armado de tridente? ¿Acaso sus corceles con crines de espuma no eran descritos por los más religiosos de los poetas ora como simples olas, ora como caballos reales? Finalmente, ¿en la India, no se dejó vivir la una junto a la otra, durante siglos, las mitologías más grotescas y abominables con la divinidad sublime y proclamada única de Brahma?

No hay que pedir lógica a las civilizaciones primitivas.

Y hasta, oh Dios mío, ¿nos la pueden pedir a nosotros mismos?

¿No se ve al napolitano encendiendo un cirio, en la esquina de su calle, ante el altar de la Virgen, y lanzar piedras a la Virgen de la calle vecina, sabiendo como muy bien sabe que sólo hay una Virgen? ¿No vemos a veces personas piadosas — con una piedad *sui generis* — venir a nuestras iglesias a robar cirios, para encenderlos luego en honor de Dios?... Y si se dice: Son gente ignorante, responderé yo: ¿No sabéis con cuánta frecuencia cristianos de espíritu cultivado se forjan sobre Dios las ideas más contradictorias a su naturaleza? Dios es espíritu; está más allá de la materia y de todas las condiciones de la materia; esto lo sabemos, y, con todo, ¡cuán a menudo no tenemos de él más que ideas locamente humanas!... Un viejo solitario de la Tebaida se lo representaba como un anciano de barba blanca, y, cuando se le hizo ver su error, marchóse desesperado, gritando: ¡Me han robado a mi Dios! No estamos nosotros en tal situación de espíritu; pero ¡qué de veces, sin darnos cuenta, le atribuímos cualidades vagamente corporales! El mismo Newton, el gran Newton, parece haber creído que el espacio infinito, donde se mueven los astros, es realmente la vestidura de Dios; y si esto es verdad, este gran cristiano, a pesar de la aparente sublimidad de su concepción, cayó sobre este punto en un verdadero paganismo. Semejante confesión hacía San Agustín, hablando de su juventud filosófica. ¡Y a cuántos no he yo causado extrañeza — por no decir escandalizado — aun siendo perfectos cristianos, al decirles que Dios, de hecho, no habita más en el cielo que en la tierra; que realmente está en todas partes; pero que, en cierto sentido, tratándose de presencia propiamente local, no está en ninguna parte; y que, aunque fueseis a buscarle en todos sentidos, en el espacio infinito, no lo encontraríais, como no lo encontráis tampoco aquí. ¿Quién entiende esto? ¿A quién no causa casi tanta sorpresa como una blasfemia? ¿Y quién no se siente tentado a separar a Dios del mundo, no ya como a una causa de su efecto, como a lo absoluto de lo relativo, sino como a un relojero situado junto al reloj, o como a un monarca sentado en su trono allá en lo alto del cielo, especie de capital de sus Estados?

No nos admiremos, pues, de no hallar en las civilizaciones primitivas una lógica que, en cierta medida, nos vemos forzados a negarnos a nosotros mismos. Lo esencial está en poner de manifiesto su instinto, como que para ellas todo se reduce a instinto: poca importancia tienen los colores con que lo reviste su fresca imaginación. Pues bien, su instinto, y el fondo verdadero, aunque inconsciente, de su alma, es el sentimiento no de los *dioses*, sino de la *divinidad*.

Las razas paganas primitivas, dice Max Muller, propiamente ha-

blando, no fueron politeístas. No equivale esto a decir, añade, que adorasen a un Dios *único;* pero en cierto sentido, sí, puede decirse que adoraban a un Dios *uno,* esto es, que sus homenajes se dirigían definitivamente a la *divinidad,* por más que ésta se les apareciese en diversas formas personales, las cuales recogían, una tras de otra, por una contradicción que el símbolo velaba, homenajes casi exclusivos y soberanos. Dios se les manifestaba, si puede hablarse así, como el espíritu cuyo cuerpo es la naturaleza; adoraban sus miembros, o mejor, le adoraban en sus miembros, así como nosotros adoramos a Jesucristo en sus llagas, en su corazón. *Numen inest,* decían sin cesar los antiguos romanos. Los bosques, los campos, las fuentes, las ciudades, los reinos, los hombres mismos, estaban poblados por genios que era preciso respetar *(indulgere genio);* pero, cuando se mira al fondo, compréndese que esta idea de los genios no es sino la deformación antropomórfica de un sentimiento mucho más tenaz y profundo: el de la existencia de una parte divina en las cosas, de la habitación de la divinidad en el mundo, de la universal e inefable presencia de Dios.

Hacía notar Tertuliano que los adoradores de los dioses falsos, en sus juramentos y acciones de gracias, no hacían mención de ninguna divinidad particular, sino simplemente de Dios; explicaba dicho apologista, con admirable elocuencia, ese testimonio espontáneo de nuestros corazones, y, como Máximo de Tiro, sacaba la conclusión de que «cuando se interroga a los hombres sobre la naturaleza de la divinidad, todas las respuestas son diversas; pero, en medio de esta prodigiosa variedad de opiniones, se descubre por toda la tierra un sentimiento idéntico: el de que sólo existe un Dios, que es Padre de todos». — «Así como, dice Plutarco, el sol, la luna, el cielo, la tierra y los mares, son comunes a todos, y, a pesar de ello, llevan nombres diversos en los diversos pueblos, así también, no habiendo más que un Ser que gobierna el mundo, es honrado por todas partes con nombres y cultos diversos».

En eso está, sin duda, la razón de que no causase extrañeza oír hablar de la divinidad «vengadora del crimen» a los mismos que referían los crímenes propios de los dioses. Estos encarnaban lo divino sólo de una manera artificiosa y, hasta cierto punto, convencional; los actos por ellos cometidos sólo podían comprometerle en el mismo sentido en que los crímenes humanos y los desórdenes naturales nos parecen hoy a nosotros acusarle. Este sentido es evidente en gran número de pasajes de escritores antiguos. El mismo poeta que narra casi piadosamente las leyendas divinas, permítese sobre ellas chanzas discretas o desaprueba aquello que le parece herir la conciencia. Es

no se propone respetar y depurar a la vez la idea religiosa que por las fábulas se manifiesta; es que siente su carácter de relatividad, el simbolismo imperfecto, traducción siempre revisable de un instinto cuyo objeto preciso no se ve aún muy claro, por más que algo en él se perciba a través de boquetes abiertos por relámpagos.

Así es que se profesaba, en el fondo, la unidad, pero sin acertar a concebir de ella una fórmula clara. Esta expresión: los dioses, no es un verdadero plural. Debajo de la mitología, que sólo se desarrollaba, por decirlo así, en las tierras ligeras del alma humana, en las regiones crédulas o simplemente poéticas del cerebro, había, profundamente arraigada en la buena tierra, la conciencia sorda, pero profunda, del Dios único.

«¡Es el Padre que nos engendró — dicen los himnos índicos —; el único que conoce la ley de los mundos; el único que da sus nombres a los dioses!»[1] He aquí, manifestada de hecho, la doble idea de una divinidad suprema y de divinidades mitológicas infinitamente inferiores a ella. Estas no son, pues, otra cosa que la traducción simbólica de un instinto superior, al cual es difícil abarcar todo lo divino en su objeto, más aún que lo humano en su fuente.

Todos los hombres, he aquí al Hombre; todos los dioses, he aquí a Dios,

escribió Víctor Hugo. Si así es, está en nuestro derecho el considerar la misma religión pagana, respecto a la noción de Dios, como el testimonio del alma naturalmente cristiana, conforme a una expresión famosa. Por tanto, si las mitologías no constituyen su fondo, no abren entre él y nosotros un abismo infranqueable. Los símbolos separan, la idea aproxima.

Consideremos el caso de Sócrates. El creía en la unidad divina; por ella moría, y, al morir, ¡inmolaba un gallo a Esculapio! ¿Se querrá ver en esto una contradicción? Es difícil atribuir a tal hombre una tan grosera. Su pensamiento era, pues, tributar homenaje a lo que había de verdad profunda en los símbolos y ritos de la religión de sus padres. Así vemos, según refiere Jenofonte, que no se oponía a que sus discípulos se hiciesen iniciar en los misterios. En cuanto a él, prefería sin duda buscar a Dios en su corazón, y daba más fe a los oráculos de la conciencia que a los de la pitonisa del templo de Delfos o de la sibila de Eritrea; pero sin dejar de descubrir, bajo la puerilidad de las fórmulas o el grosero simbolismo de los misterios, antiguas o más bien eternas verdades alteradas.

1. Rig-Veda, 8a.

Tal es la actitud que hoy conviene tomar frente a las religiones antiguas.

Es poco conforme a razón, y me atrevo a decir poco científico, el ver en la idea de Dios, como así ha de hacerse, un arranque espontáneo y universal de la conciencia humana, y concluir de ello: Trátase de una idea sin valor real. Oponer así la espontaneidad a la reflexión, el instinto profundo a la ciencia, y afirmar que el primero crea a los dioses y la segunda los destruye, equivale a mutilar la inteligencia del hombre. Todo lo que es verdaderamente humano no puede menos de tener un fundamento en la naturaleza de las cosas; toca a la reflexión enderezar la espontaneidad y no destruirla; y si realmente es cierto que, en una u otra forma, la conciencia humana ha reconocido siempre al infinito en lo finito como al astro en su reflejo y a la voz en el eco; si ha tocado la trama divina debajo de la bordadura siempre cambiante de los fenómenos; si se le ha aparecido el ideal al extremo de la perspectiva de lo real, la ley viva en el universo ordenado; si su razón se le ha manifestado como una participación de la Razón eterna, su libertad como una sombra de la Libertad absoluta, y si a sus ojos se cierne la inmutabilidad divina por encima de las fluctuaciones de las cosas, como la estrella polar por encima del océano, ¿quién osará creer que no haya en todo eso más que uno de los muchos espejismos de que son a veces víctimas los pensamientos individuales? Dios es una «categoría de la mente», ha dicho Renán. Esto basta para que nosotros podamos añadir: Él existe. Si realmente la idea de Dios es una necesidad del alma humana, es que realmente hay un Dios.

Con todo, lejos de mí el exagerar el valor de esta tesis. No pretendo de ninguna manera que, en estos términos sumarios, y sin penetrar más a fondo, constituya ella una demostración rigurosamente científica. No; hay aquí un argumento sólido, que impresiona poderosamente al espíritu, y le impide tratar a la ligera el problema; pero este argumento ha de mantenerse en el rango de los que se llaman probables.

Y, en efecto, si está fuera de duda que la universalidad y perpetuidad, a través de la historia, de una creencia en Dios demuestra que hay en la naturaleza humana y en la naturaleza en general algo también permanente y universal que la motiva, no lo está tanto que, en el doble dominio en cuestión, no haya asimismo alguna causa de error permanente. Pues bien, si así sucediera, la prueba por el «consentimiento» se hundiría por sí misma. Una opinión falsa es cosa accidental, decía Santo Tomás, y sería por lo mismo anormal

que se encontrase por todas partes y siempre. ¡Sin duda! Pero, ¿y si de esta anomalía hubiese alguna causa permanente?... La rotación del cielo y la inmovilidad de la tierra es también un error, y, por tanto, algo accidental al espíritu; no obstante, fué algún día universal y dió materia a argumentos de este mismo género. ¿Por qué razón? Porque existen de este error causas permanentes que habían de parecer invencibles. ¿Sucedería esto mismo con la creencia en Dios? Nada hay tan imposible; vamos a probar a lo largo de este libro que nada hay tan falso, y que el consentimiento universal obedece a que, conforme a la expresión bíblica, «Dios no ha cesado ni cesa aún de dar testimonio de sí mismo» (Act., XIV, 16). Pero si esto se descubre ser falso después de hecha la debida investigación, *a priori* — y así es como procede el actual argumento — podrá siempre suponerse.

Por otra parte, aunque esta prueba preliminar resultase irrefutable, no quedaría con ella satisfecha la mente. Ésta no se contenta con oír que le dicen: «Así es», si no consigue descubrir la causa de ello. La prueba basada en el concierto de los pueblos es una prueba *pía*, según el lenguaje bárbaro de la Escuela; indica el hecho de las creencias y subraya su valor; pero sólo las juzga por fuera, sin descubrir sus fundamentos, y, por tanto, no logra producir la luz.

Hay que ir más lejos; hay que analizar el contenido del instinto que ha guiado en este punto el corazón del hombre, considerar hasta dónde realmente conduce, y separarlo de las fuentes de error, y determinar así en qué grado puede uno fiarse de las conclusiones especiales de él sacadas. Así, y sólo así, quedará plenamente resuelto el problema; entonces se resolverán también las profundas divergencias indicadas y de las cuales quería hacerse argumento contra la fe en Dios, y de lo *divino*, universalmente creído y adorado por los hombres, se verá surgir al Dios verdadero.

Este es el trabajo que a continuación vamos a emprender. Será largo, y no puede menos de serlo; les ha parecido serlo en exceso a algunos filósofos, que, con la prisa de llegar al término, y resistiéndose a contentarse con la alta probabilidad del argumento fundado en el concierto de los pueblos, han querido forzar el paso, y llegar de un golpe a la certeza.

Lo han intentado de diversas maneras.

Unos han tratado de demostrar, por la historia, que todas las nociones de Dios están evidentemente vinculadas en una tradición primitiva, la cual, por su pureza, por su trascendental superioridad, sólo podía tener explicación suficiente en una *Revelación*. Esta revelación, claro está, nos vendría de Dios. Pero este punto de vista, que

por mucho tiempo estuvo en honor, va perdiendo cada vez más terreno, a causa del progreso de las ciencias históricas. Sería, pues, poco discreto apoyarse en él.

Otros tomaron un camino más directo. Dijeron: Hay en el hombre la idea del Infinito; ¿quién la puso en él? — Sólo puede haber sido el Infinito mismo. Se deseaba apoyar en diversas pruebas esta última proposición, y así se hizo.

O bien se dijo con San Anselmo y su escuela: La idea de Dios se nos impone como la del ser más perfecto que concebirse pueda; es así que un ser tal, si no existiese, no sería el más perfecto. Por consiguiente, Dios existe.

A pesar de los prodigios de ingenio, y aun de genio, que se emplearon a favor de tales argumentos, se han visto fuertemente atacados, y he de confesar con toda sinceridad que no quiero encargarme de defenderlos. Y mucho menos considerando que esta metafísica abstracta y frágil repugna algún tanto a nuestras maneras de ver contemporáneas, a nuestros pensamientos usuales. Por esto, después de haber indicado la prueba «por el consentimiento universal», como la llaman los filósofos; después de haberla mostrado capaz, si se la examina en su verdadero punto de vista, de engendrar convicción en el hombre prudente, no insistiré más sobre ella. En adelante, cuando recuerde las tradiciones humanas, no tanto será para decir: Los hombres creen en Dios, y, por tanto, Dios existe, como para tratar de poner de relieve, más que el hecho solo de esta creencia, las razones profundas que la motivan; para extraer estas razones de la región tenebrosa del instinto, y llevarlas a una luz racional tan viva como me sea posible. Manera es ésta de entender la tradición que ningún perjuicio ocasiona a la libertad de nuestro espíritu, y, según espero, a más del interés inherente a este modo de obrar, puede conciliar con la supremacía de la razón la atención debida a la historia.

Mientras tanto, permítaseme observar, según hacía ya Cicerón, que los que pretenden excluirse a sí mismos del universal concierto de los pueblos vense forzados a entrar nuevamente en él por un secreto rodeo que los condena. «El impío está solo en el Universo», escribió Lamennais; pero esa soledad le es fatigosa. Suprimir a Dios es ponerse en contradicción con la naturaleza y el hombre, con la razón y el instinto, con los individuos y los pueblos, con la vida y la muerte: nadie se mantiene sin pena en semejante actitud, y esta negación desenfrenada reviste siempre caracteres que le dan el valor de una afirmación.

Nadie se preocupa tanto de Dios, ni teme tanto a Dios, como el

Pero. De nada le sirve el insultar al género humano en la más tenaz y elevada de sus creencias; de nada le sirve decir *en su corazón*, según el lenguaje de la Biblia: *¡No hay Dios!* Este Dios inexistente amenaza el corazón y no le deja tranquilo en sus sueños.

¿Estás bien cierto de que Dios no existe?

Hácíale decir uno de nuestros poetas.

Si Dios es nada, ¿por qué le muestras el puño?
Si no es más que niebla con que se engañó nuestra alma,
¿Por qué dentro de esos vapores dar golpes con la espada?
Para derribar a un gigante, cargaba Don Quijote
Contra un molino; tú cargas contra la nada.
¿Con la sombra te bates? ¡Vaya una graciosa hazaña!

Y sacaba, a pesar suyo, pues era ateo, las mismas conclusiones sacamos nosotros, mientras esperamos otras razones que vendrán a confirmar nuestra adhesión al consentimiento de los pueblos:

No consigo abstenerme de mirar los astros
Suspendidos cual lámparas debajo de las columnas
De un templo inmenso en la azulada bóveda,
Y a todo el género humano que los contempla
Oigo decir que en el templo hay escondido
Un santuario, y en el santuario un Dios.[1]

[1] RICHEPIN, *Blasphèmes*.

CAPÍTULO II

NECESIDAD DE EXPLICAR EL MUNDO

I

El primer motivo que condujo a los hombres a creer en Dios es la necesidad de explicar el mundo.

El mundo existe; el mundo se mueve; el mundo nos manifiesta un orden: en este orden la humanidad ha visto siempre la prueba de que existe, sea en el interior mismo del mundo, o bien fuera de él, alguien que es causa del ser, fuente de la actividad y principio del orden.

Con todo, ya desde el momento, se impone una distinción importante.

El problema de las causas puede plantearse o bien respecto al universo considerado en su conjunto, o bien respecto a los fenómenos o seres particulares que en él se encierran. El segundo caso corresponde al dominio de la ciencia. A ella toca el descubrir las causas próximas, o, como decía Claudio Bernard, las *condiciones de realización* de los fenómenos. El primer caso entra en el terreno de la metafísica o de la religión: de la metafísica, cuando se tienen en cuenta sólo los datos racionales; de la religión, si se supone o demuestra el hecho de una Revelación.

No podemos tomar como nuestro este segundo punto de vista; pero sí tiene aquí grande importancia la distinción entre causas *particulares* y causa *universal*. De momento, nos servirá para darnos cuenta de lo que podían ser los pensamientos de los primeros hombres, en presencia del mundo.

No parece que los primeros hombres — en el grado que documentos posteriores nos permiten internarnos en sus ideas — se hayan planteado claramente el problema del origen del mundo *en su conjunto*. El *Cosmos* es una concepción abstracta, poco a propósito, según parece, para sus cerebros. Pero ellos descubrían, como nosotros, existencias y actividades que reclamaban, por su parte, una explicación suficiente.

¿Cómo es posible echar siquiera una mirada en torno nuestro sin que al instante surja este problema: ¿De dónde viene todo esto? ¿De qué manantial brotan las creaciones y las acciones múltiples de la naturaleza? La barbarie, no menos que la civilización, se ve forzada a dar una respuesta sobre este punto; pues el espíritu humano no halla reposo hasta ver encerrados en un sistema, por muy grosero e infantil que sea, los fenómenos por él observados.

Pues bien, la primera respuesta de la humanidad dejada a sí misma parece haber sido: ora divinizar los agentes naturales, tales como el fuego, el agua, el trueno, los astros; ora suponer cada uno de ellos, no divino en sí mismo, sino regido por una divinidad, más o menos percibida; ora, por fin, combinar vagamente ambos sistemas en nociones imprecisas, capaces de tomar, una tras otra, las formas más opuestas.

Y esas antiguas concepciones no son, ciertamente, muy difíciles de entender.

En primer lugar, no parece que en el espíritu de los hombres primitivos se hiciese una clara distinción de los diversos grados de seres. Sentíanse inclinados a confundir los vivientes con los no vivientes; los seres racionales con los privados de razón. A todo ser dotado de sensación, como el animal, atribuían pensamiento; el vegetal les parecía provisto de sentidos. Todo ser dotado de movimiento, como el sol que sube al horizonte y por él desciende; como el viento que sopla sin causa visible; como el trueno «que se precipita del cielo aullando», según expresión de los Indos, todo eso les parecía poseedor de vida. Y, a la verdad, ¿no consideramos nosotros mismos la espontaneidad en el movimiento como una de las características del ser vivo? Las tribus salvajes tomaron nuestras primeras locomotoras por animales fantásticos; nuestros barcos de vela, por inmensos dragones de anchas alas. En esta confusión parecen tener su origen muchas supersticiones antiguas.

Ella explica, en efecto, los animales deificados, el instinto ingenioso y mudo asimilado a una inteligencia misteriosa, los fenómenos estruendosos y terribles tenidos por poderes formidables y encolerizados. Hasta los mismos árboles, de vida silenciosa, que dejan correr bajo su sombra las generaciones, que gimen al soplo del aire, agitan sus brazos en medio del huracán, suspiran a los golpes del hacha, orientan su follaje hacia la luz para respirar, alargan sus raíces hacia las tierras ricas para nutrirse, hacia las hendiduras de las peñas para tomar asidero... les parecían animados de una conciencia sorda y por ello más misteriosa. La selva, entonces,

se les transformaba en pueblo, silencioso testigo de su vida, y se impregnaban religiosamente del terror sagrado de sus naves sombrías, de las cuales destila una quietud parecida a la muerte.

Y no veamos en todo eso puras fantasías. Hoy mismo, ¿no exige de nosotros grande esfuerzo el aceptar la idea de la materialidad pura, de la actividad muerta, si así puede hablarse, y, por consiguiente, de la total indiferencia de la naturaleza? ¿Por ventura, por una propensión irresistible, el agua que a nuestros pies se desliza entre guijarros no nos parece vivir? ¿Y el viento que gime, según la frase poética, no nos pone tristes, como si en realidad se tratase de un gemido? Y al mirar vagamente la grande naturaleza, ¿no tendemos a atribuirle nuestros propios sentimientos? Si estamos tristes mientras reverbera luz, ¿no vemos en ello una ironía o, por el contrario, cuando está sombría, no lo miramos acaso como una fraternidad en el duelo? Todo el romanticismo brotó de este sentimiento tan humano que atribuye a la naturaleza una conciencia obscura. Cantáronla todos los poetas; todas las almas tiernas han hecho llamamientos a la fraternidad de las cosas, y han creído oír una respuesta en armonía o en contradicción con sus sentimientos.

Sí, en cada átomo de materia
Tiene su morada un espíritu;
Todo siente, y la naturaleza entera
No es más que dolor y voluptad.

Leyendo estos versos de Lamartine, se me hace más fácil el comprender los cultos naturalistas, y me explico mejor el sentimiento de un australiano cuando se postra en oración ante el fusil del europeo para que no le dañe, y le obsequia con flores para hacérselo propicio. En definitiva, no hay más que una diferencia de grado entre este salvaje y aquel poeta.

Añadid a esta primera causa de ilusión la apariencia de una voluntad precisa, benévola u hostil, en los agentes de la naturaleza de que depende la vida humana, apariencia que mueve a atribuir los efectos agradables o dolorosos de los fenómenos naturales a la bondad o a la maldad, a la dulzura o a la cólera. No le quitaréis de la cabeza a un hombre primitivo la idea de que el fuego es bueno cuando calienta sus miembros, cuece sus alimentos o transforma los metales para su uso, y de que, al contrario, es malvado, cruel, antojadizo, cuando devora sus mieses o se pone al servicio de sus enemigos para incendiar las poblaciones. Añadid aún el espectáculo de la lucha terrible de los elementos entre sí, que se presenta a su vista a la manera de un drama en que las acciones se cruzan y embrollan, en

que los actores se tratan con suavidad unos a otros o se atacan duramente, resultando ora vencidos, ora vencedores. ¿No vemos todavía hoy al negro considerar el eclipse de sol como el resultado de una acometida violenta por parte de un obscuro dragón?

Añádase, en fin, la influencia del sentimiento y de la pasión que, según insinuábamos poco ha hablando de los románticos, tiende a agudizar y a llevar al paroxismo nuestros instintos antropomorfistas. La pasión anima todo cuanto toca; atribuye un corazón a todo lo que ve; ablanda con sus suspiros los objetos más groseros e inertes; siéntese tan estrecha en el pecho humano que a toda costa quiere derramarse, y se desborda hasta en la naturaleza visible.

San Francisco de Asís, al acercarse los días de la Pasión, enfermo de amor el corazón al recuerdo de los padecimientos del Señor, salíase, según se cuenta, a la selva en busca de compañeros de su dolor, y, descubriendo hilillos de agua que rezumaban los peñascos, clamaba: ¡Ah, qué gusto me dais, oh peñascos! ¡vuestra emoción os conduce hasta el llanto!... He aquí el corazón humano sorprendido al natural. Y en vano se procura combatir esta tendencia mediante nociones positivas de la ciencia; ni así se logrará hacerla menos universal. Así es que, si se considera cómo debía de ser el espíritu de la humanidad primitiva, esclava de la imaginación y de los sentidos, entregada sin defensa a la necesidad, presa de perpetuos peligros, bajo la amenaza de los cataclismos que trastornaban entonces el mundo, expuesta al diente de los monstruos que pululaban en libertad, falta de experiencia y de poder frente a la naturaleza voluble o irritada, no es de extrañar que viviese, según nota Augusto Comte, en una especie de alucinamiento perpetuo, que se sintiese poseída del mismo terror que domina a los animales cuando el trueno retiembla en las montañas; que en ella el miedo, la admiración, el respeto y la gratitud se descarriasen y prodigasen locamente, y que toda la naturaleza se le apareciese como una inmensa sociedad viva, en que el hombre es uno de los seres más pequeños, amenazado de muerte al menor olvido o al menor movimiento de cólera de los poderes cósmicos.

Eso es lo que descubrimos al estudiar los pensamientos religiosos de los pueblos primitivos. Un análisis completo nos haría hallar el germen de varios motivos de creencia religiosa; pero de ellos, uno sólo retendré: el sentimiento, obscuro aún y envilecido por mil supersticiones, y, con todo, tenaz y universal, de una causalidad superior, que explica la marcha del mundo y lo llena con su acción.

* * *

Dícese que los dioses de la antigüedad no venían a ser otra cosa que un ensayo de explicación y una especie de ciencia anticipada de la naturaleza. Que esa proposición sea falsa en su exclusivismo vamos pronto a demostrarlo; pero advirtiendo por de pronto que en ella está señalada una cosa verdadera. Los dioses, efectivamente, responden a una necesidad de explicación inmediata de la naturaleza, y, en este sentido y en esta medida, se tiene completa razón cuando se dice que las religiones no son más que la ciencia naciente.

«El trabajo ofrecido a la actividad del espíritu consiste en conocer el origen y el fin de todo», decía ya Confucio.

Ese trabajo debía forzosamente practicarse según las leyes de la inteligencia humana. Pues bien, antes de abstraer, la inteligencia observa; da fe a explicaciones vivas y cuasi humanas en su fórmula antes de levantarse hasta las abstracciones sabias.

La metáfora, antes de ser considerada y clasificada como tal, debió de representar una especie de teoría esbozada; indicio de ello es la presencia del masculino y del femenino en el lenguaje. A los ojos del hombre primitivo, toda proposición preséntase como el relato de una aventura en que el verbo representa la acción, el sujeto y el complemento los autores.

Y por eso la hipótesis de los dioses naturalistas parecería a los hombres primitivos la explicación más plausible. Cosa más clara y menos extraña que nuestros flúidos era el rayo lanzado por Júpiter. La idea de *fuerza* que para nosotros yace en el fondo de todas las cosas; la idea misma de fenómeno *natural*, son ya muy abstractas, y ciertamente muy posteriores a la de voluntades manifestadas por los fenómenos. Así debían de pensar los primeros hombres: ¿Viento? pues alguien que sopla. ¿Un sol que sigue cada día el mismo camino? pues alguien que le guía. Y ese viento, y ese sol, y la ondulación de los océanos, y la lluvia otoñal, y todo cuanto veo, y todo cuanto oigo, todo es superior a todo aquello a que puedo oponer yo resistencia. Por tanto, para soplar, para guiar al sol — a menos que el mismo sol sea ya viviente —, para dar movimiento a las olas — a no ser que las olas mismas conozcan ya su camino —, para conducir ese orden del mundo, existen seres más grandes y fuertes que yo. Y ora confundiendo en un todo, ora distinguiendo los efectos que le causan maravilla de su causa oculta que él ignora, diviniza a la vez la obra y el artífice, el efecto y la causa.

Esto es, en realidad, lo que ocurrió; no es otro el origen de todas las teogonías y la mayor parte de las mitologías. Basta con leer a Hesiodo y muchos pasajes de Homero para darse cuenta de que todos sus relatos fabulosos son el resultado de una contemplación ingenua

deslumbrante de la naturaleza y de combinaciones que, en verdad, no pasan más que expresión poética de una ciencia tradicional y rudimentaria.

Eso sí, hora es de decirlo, o mejor, de repetirlo — pues queda ya insinuado antes, y habremos de insistir aún en ello —, esto se verifica únicamente en la superficie de la conciencia humana. En el fondo, es otra cosa, y hemos de confesar que por fortuna; pues, si no hubiese más que aquello, nuestra tesis, en lo tocante al testimonio de la humanidad, quedaría muy comprometida.

Y, en efecto, ¿qué prueba se deduce de lo que acabamos de decir? Sólo una prueba de que existe en el hombre un instinto innato, el cual, en presencia de un fenómeno, nos impele con invencible fuerza a buscar una causa proporcionada donde halle su explicación. De aquí hasta Dios, hasta el verdadero Dios, causa universal y trascendente, queda aún camino. Y si sólo hubiera esto en las religiones antiguas, se comprendería en este punto el razonamiento de los ateos. Tendrían razón al decirnos: Los dioses precedieron a la ciencia en la explicación del mundo: justo es que la ciencia los reemplace a su vez y les dé el despido «después de manifestarles gratitud por sus servicios provisionales».

Pero este razonamiento no puede sostenerse ante el testimonio de la historia, cuando se la interroga con independencia en vez de buscar en ella argumentos al servicio de un sistema.

Y, en efecto, como ya hemos dicho, el naturalismo, según acabamos de manifestar, no ha sido nunca expresión total de la idea divina del mundo.

Aunque la idea del universo en su conjunto, y, para explicación del mismo, la idea de una causa universal donde hallar la razón de todo, así como en cada causa particular se halla la de cada fenómeno; aunque esta idea, digo, estuvo probablemente por encima del pensamiento reflexivo de los primeros hombres, y, por tanto, no pudo tomar cuerpo en una fórmula escueta y científica, no les faltaba ciertamente el instinto de la misma; en el fondo, ella formaba la base de todas sus creaciones divinas, y sin reparo alguno podemos afirmar que, si los hombres deificaron la naturaleza, fué sólo porque poseían de antemano, o a lo menos paralelamente, la idea de Dios.

Y ¿no es evidente, en efecto, que si el oficio de la divinidad en el pensamiento de los hombres hubiese quedado reducido a procurar una explicación particular de tal o cual fenómeno, habríanles bastado los genios de la tempestad, las divinidades solares, las náyades, las dríades, las fuentes, los ecos, etc., y que cada una de esas divinidades particulares las habrían relegado a su propio dominio y función?

Pero no sucedió así. Hemos descubierto, en la idea divina, común en tales épocas, un alcance mucho más amplio y una especie de elasticidad indefinida que permitía a cada divinidad algo importante invadir el cielo, ejercer allí el oficio de divinidad suprema, y responder exactamente, aunque fuese a costa de una flagrante contradicción, a lo que para nosotros es el verdadero Dios.

En este último hecho, así como en sentencias categóricas de antiguos documentos, existe la prueba de que los hombres de entonces no veían en sus divinidades sólo el equivalente de lo que llamamos hoy nosotros fuerzas de la naturaleza, y de que sentían la necesidad de ligar toda la marcha del mundo, y aun el mundo mismo, a una causa suprema que fuese con respecto al conjunto lo que cada divinidad particular es con respecto a cada fenómeno, lo que Neptuno es para el mar, lo que Eolo para los vientos.[1]

Por lo demás, repitámoslo aún, todo eso no estaba muy claro en su inteligencia; la verdad en el fondo ocupaba allí mayor espacio del que puede parecer a un crítico superficial; pero iba mezclada con errores, de suerte que en sus escritos hállase de todo. A ciertas horas, en algunas mentes más altas o más atentas a escuchar la voz interior, el Dios de la conciencia ocupa el primer sitio y su nombre brota en estrofas inspiradas, como ráfaga de luz. «Zeus es el primero; Zeus fulminante es el postrero; Zeus es la cumbre; Zeus el medio. Todo ha nacido de Zeus. Zeus es el soplo de todo cuanto respira. Zeus es el rey; Zeus tiene el imperio del rayo. Zeus es el dueño de todas las cosas.»

Arranques sublimes como éste los hallaréis en los cantos orfeicos.

«Aquel que está por encima de los dioses fué único Dios», os dirán también los *Vedas*.

Volved la página, y veréis al cantor inspirado entrar en regateos con su dios. Pídele sus mercedes, y en cambio le ofrece un cuarto de buey o de carnero para que se atragante, o de soma para que se embriague.

La conciencia entreabierta ha vuelto a cerrarse; el relámpago espiritual se ha extinguido; quedan sólo los ojos de la carne mirando al mundo, y entonces el hombre ve únicamente esas fuerzas brutas, de las cuales necesita para su vida y que ahora le parecen regidas por voluntades caprichosas.

Así como en noche tempestuosa veréis, entre súbitos resplandores, todo el horizonte, toda la armonía de los objetos en él contenidos,

1. Puede decirse, ciertamente, que este aspecto superior de la idea divina nacía de otros motivos sacados de la conciencia y no de la naturaleza. Entonces nada en ello perdería la prueba de Dios, y el valor del testimonio que aquí buscamos quedaría únicamente fuera de lugar.

desplegarse ante vosotros, y, un instante después, la negra noche, que comunica a los objetos vecinos formas fantásticas y turbadoras; así mismo ocurre entre los pueblos niños. Pero, a pesar de esa degradación, no llega a perder toda su influencia la idea primera. Dense o no cuenta de ello, el verdadero objeto del culto no es el sol, la tempestad, el fuego o las fuentes, sino la *Causa*, la causa vagamente conocida, mal situada, en la ignorancia de la verdadera perspectiva de las cosas.

Y así es como puede verse en qué consistía, desde este punto de vista, el error de las concepciones primitivas. Consistía en la ignorancia de las causas próximas de los fenómenos; en atribuir indebidamente a la divinidad misma, obrando directa e inmediatamente, efectos de los cuales era en realidad sólo causa general y remota.

Los Romanos decían: Júpiter llueve, Júpiter truena en las nubes, y, en cierto sentido, tenían razón; puesto que Júpiter — digamos Dios — es realmente, a título de causa primera, responsable de la tempestad como de todo lo restante: puede serle atribuída sin error. Donde se desliza el error es en la supresión inconsciente de los agentes secundarios, puramente naturales, en que de alguna manera se canaliza la acción divina.

Júpiter llueve; cierto, pero no es esto una razón para que la lluvia deje de ser el resultado de una evaporación y de una condensación atmosféricas. Júpiter truena; pero esto no suprime la electricidad, como tampoco, a su vez, la electricidad no reemplaza a Dios.

El error de los hombres consistía en olvidar el mecanismo en atención al mecánico, el pincel y la tela en atención al pintor.

Introducían en la serie de los fenómenos a Aquel que ocupa su cumbre. Ponían la persona allá donde había de verse su influencia. Obraban a la manera de uno que, viendo un reloj señalar las horas, se lo figurase poseedor de cerebro, por ignorar que la inteligencia empleada en la construcción de esta máquina sólo se encarna en ella a título instrumental, y que el sujeto de dicha inteligencia reside en otra parte.

Cuesta poco advertir que este género de error es sólo un error relativo. Quien supone inteligencia en el reloj al descubrir en él un trabajo inteligente, no está tan lejos de la verdad como el que niega al relojero. El salvaje que, en presencia de una locomotora, decía: ¡Es un monstruo vivo!, se acercaba más a la verdad que quien diga: La locomotora, ella sola se ha construído y puesto en marcha a sí misma. Así también, el que diga: La nube es Dios, anda más próximo a la verdad que quien afirme: No existe Dios.

No sé si, a juicio del lector, consigo expresar bien el modo como la humanidad primitiva parece haber considerado la idea divina: todo eso, sin duda, parecerá a algunos ilógico, obscuro y terriblemente vago. Pero ¿no han notado que todo cuanto se refiere a los orígenes posee este mismo carácter? Las doctrinas primitivas vienen a ser como telas de colores cambiantes que toman los matices más diversos según el ángulo desde el cual se las mira. Eso explica cómo han podido aparecer y sostenerse los más opuestos sistemas sobre la formación de las doctrinas religiosas. Eso mismo, sin duda, es lo que permite a la idea divina evolucionar, a través de los tiempos, en los más diversos sentidos, conforme al grado de cultura y a la manera de ser del espíritu de los individuos y razas.

Egipto y Persia desarrollan el naturalismo mitigado que acabo de describir y en él se inmovilizan. La soñadora India se levanta con arranques fervientes hasta la unidad divina, pero para caer luego en una especie de monismo panteístico con el brahmanismo y el budismo. Entre los Germanos, los Romanos, y sobre todo los Griegos, los dioses van tomando gradualmente forma humana, lo cual constituye a la vez un progreso y una decadencia: un progreso, porque esos pueblos logran así salir del naturalismo, admitiendo el carácter moral y personal de la divinidad; una decadencia, porque, al hacerse más familiar la idea divina, acaba por rebajarse, y, haciéndose cada vez más próxima a las realidades de la vida humana, llega por fin a confundirse con ellas, y de este modo la religión — por lo menos la religión oficial —, termina no siendo, en Roma, más que una política, y, en Grecia, una especie de culto a la belleza.

Así, pues, como se ve, el movimiento espontáneo de la inteligencia humana se dirige a Dios; aunque sin conseguir fijar su noción de una manera precisa, ni desprenderla de los mil matices de error producidos por la barbarie, por la ignorancia científica y, sobre todo, por los desvaríos de una imaginación excesiva y no sujeta a contrapeso.

Afortunadamente, por encima de esa actividad de espíritu puramente intuitivo y sin regla, debía un día la razón reflexiva manifestar su luz; luz también vacilante y no exenta de eclipses, pero capaz de alumbrar el camino a las grandes inteligencias, mientras le llegaba su hora al resplandor universal de la verdad.

II

Fué en la tierra privilegiada de Grecia donde tuvo nacimiento lo que yo llamo razón reflexiva, o si se prefiere, filosofía. Este pueblo, tan reducido geográficamente, más oprimido políticamente que ningún otro, dominó y domina todavía el universo por el espíritu.

Verdad que en los comienzos de su vida intelectual, y hasta Sócrates, que vió realizarse, junto con la fusión de las razas helénicas, la fusión de las doctrinas, en sus comienzos, digo, las ideas griegas relativas al tema que nos ocupa andaban algún tanto divergentes. Desarrollábase la ciencia en escuelas distintas, sin grande comunicación entre ellas, y el carácter limitado de los puntos de vista en que se situaban da una explicación suficiente de sus contradicciones reales o aparentes.

Pero una cosa hay indiscutible y que se aplica a todo el conjunto del movimiento científico en sus comienzos, y es que no pudo realizarse el paso del instinto infalible, aunque obscuro, al pensamiento reflexivo sin provocar una crisis en el pensamiento religioso.

Así sucederá siempre.

Cada vez que un renacimiento filosófico o científico abre horizontes nuevos, provócase turbación en la inteligencia humana; reciben una sacudida las tradiciones; pregúntanse los espíritus si, realmente o no, tienen solidez las ideas sobre las cuales se había hasta entonces vivido, y al paso que los conservadores a todo trance se niegan a avanzar, los hombres nuevos, guiados por sus tendencias intelectuales o morales, se dividen en dos campos: aquellos para quienes el progreso consiste en echar por tierra de un golpe el pasado de la raza, lo que desdeñosamente llaman ellos supersticiones del pueblo, y aquellos que consideran más prudente apoyarse en ellas, tomándolas como punto de partida, sin dejar por eso de penetrar, también ellos, en los nuevos caminos abiertos por el progreso.

Así pasó en Grecia, al llegar la época que nos ocupa.

Una escuela entera de filósofos cayó en el ateísmo, bajo pretexto de que la naturaleza podía explicarse sin necesidad de dioses; de que los fenómenos cuya dirección se atribuía a éstos dependían en realidad de la materia y de las leyes de la materia. No supieron ver, semejantes en esto a muchos de nuestros contemporáneos, que en la idea de Dios había algo distinto de una explicación de los fenómenos particulares de la naturaleza. O bien, si sus inclinaciones de espíritu o la

política los movieron a dejar tranquilos a los dioses, imagináronse una extraña componenda: substrajeron a éstos, para dar satisfacción a la nueva ciencia, su oficio de causas naturales, y los convirtieron en simples efectos, es decir, que la naturaleza, que antes había sido explicada por la existencia de dioses, los desbordó, trocándose en el manantial común de donde sacaban su ser hombres y dioses.

Y se comprende. Los procedimientos antropomórficos engendradores de los dioses habían sido causa de que se les atribuyese un carácter de personalidad tan estrecho que impedía hallar en él cabida a los atributos que, en una ciencia más vasta, hubiera su función exigido. Una más profunda concepción de la naturaleza y el sentimiento naciente de la solidaridad de los fenómenos naturales y de su proceso uniforme, hacían atribuir, a costa de la *persona*, una mayor importancia a la *cosa*. De aquí seguía naturalmente la desconsideración de las *divinidades* en cuanto explicación científica; el simbolismo tan evidente de Hesiodo y de Ferecido parece haberse encargado discretamente de indicarles su cese, mientras el panteísmo vitalista de la escuela jónica y más tarde un materialismo claramente definido venían a ponerse en su lugar.

No hay, pues, que admirarse de hallar en los escritos de esta época de transición frases como ésta de Píndaro: «Una es la raza humana, y otra la raza divina; pero una misma madre las ha engendrado a entrambas.» En igual sentido hablaban Anaximenes de Mileto y Heráclito de Efeso. Para ellos, fué el aire, fué el fuego, el principio de todas las cosas, y entre éstas incluían también a los dioses. El conjunto del universo lo juzgaban eterno, y con ello se creían dispensados de buscarle una causa.

«Este mundo, decía Heráclito, por ninguno de los dioses ni de los hombres ha sido hecho: era y será un fuego eterno alternativamente encendido y apagado.» (Frag. 27.)

Por lo demás, este extraño fenómeno de involucración de los dioses en la idea nuevamente adquirida de la naturaleza, no es sólo en Grecia donde puede observarse. Hállanse en los *Vedas* rastros de esa transición que las almas religiosas de la India no podían soportar sin tristeza: «Desvanécense mis oídos; desvanécense mis ojos, y hasta la luz que reside en mi corazón. ¿Qué diré? ¿Qué pensaré? De donde venga esta creación, y si es o no obra de un creador, eso lo sabe aquel que contempla desde lo alto del firmamento. ¡Y tal vez ni él mismo lo sabe!»

Hay detrás de esta frase tan profunda el sello de un doloroso estado de espíritu, que no llega, ni aun después de abandonar en parte

las tinieblas idolátricas, a descubrir la luz verdadera. Y eso debía al fin parar en el panteísmo, donde cayó la India para no salir jamás de él.

Por lo menos, los Griegos serían más afortunados. Al revés de sus primeros sabios, o mejor dicho, de alguno de entre ellos, que abandonaron la idea divina, el pueblo la guardaba en su corazón; y aun, en cierta medida, íbala purificando, haciendo ascender en categoría, si es lícito hablar así, a su divinidad principal, a Zeus, hasta encontrar en él al Dios de la conciencia y de la razón. Y, al mismo tiempo, los más sabios de los filósofos, Tales, Anaximandro y algún otro más, sin conseguir todavía levantarse hasta Dios en cuanto sabios, seguían adorándolo en cuanto hombres. En el aspecto religioso, eran pueblo. Lo único que sabían, según parece, era distinguir mejor al Dios supremo de esas divinidades naturalistas que acaba de reemplazar la ciencia. Bastaba ampliar un poco más esa ciencia; despegarla poco a poco de la obsesión de lo sensible para dejar sitio en ella a la Causa primera.

Habíalo intentado Pitágoras; pero quedó enredado en sus *números*.

Anaxágoras había logrado dar un paso inmenso, pero en un orden de ideas distinto, según veremos más abajo.

Respecto a Tales y a sus discípulos, a los que Aristóteles llama *los físicos, los filósofos de la naturaleza*, habíanse entregado en cuerpo y alma, en cuanto sabios, al análisis de la materia. A la manera de un niño, que, al ver por primera vez una estatua, pusiese de momento todo su interés en inquirir, no el nombre de la persona a quien representa, o quién había sido el escultor, sino la materia de que estaba construída: ¿es de bronce? ¿es de madera? ¿es de mármol?, así los hombres se hacen esta pregunta: ¿De qué están formadas todas las cosas?

¿Constituye el agua el fondo común de toda la naturaleza, y hay que concebir a ésta como un huevo inmenso dentro del cual la creación va desarrollándose como un germen? Había en esto una idea extremadamente antigua, donde se nota la tendencia, ya indicada de asimilarlo todo a los vivientes.

O bien, ¿lo será el aire? ¿No será para todas las cosas el principio de vida, como parece serlo para nosotros? ¿Y será la tierra, según expresión de Anaximeno, como una hoja de árbol flotando al viento?

¿O lo será el fuego, cuyo calor nos vivifica por dentro, y cuya actividad externa parece un manantial perpetuo de cambios y de creaciones nuevas? ¿O bien lo serán a la vez todos esos principios, o los

átomos, o el éter, o el espacio mismo, o no sé qué vago *infinito?*...

Tales son los problemas en los cuales se sumerge esa ciencia naciente. Apenas se trata nunca en ella de una causa activa, o en caso de hacerlo, se la busca, como hace Empédocles, en el *Amor y el Odio*, que atraen o repelen entre sí los elementos y presiden sus concentraciones; o bien en genios de que se cree lleno el mundo; lo cual, desde este punto de vista, conduce la ciencia a la mitología. Y en ninguna parte aparece todavía ningún pensador que se eleve a la idea de una causa motriz universal, obrando sobre el mundo, y dándole, en su conjunto, una explicación suficiente.

No estaba, con todo, lejano el día en que, después de haber progresado paso a paso, *pedetentim*, según expresión de Santo Tomás de Aquino, llegarían los filósofos al conocimiento de una causa primera. Entonces, y sólo entonces, se celebrarían los desposorios de la razón y el instinto; la ciencia explicaría a la humanidad lo que ésta pensaba vagamente sin acertar a expresarlo; ella prestaría sus ojos a la conciencia ciega de los hombres; se haría intérprete clarividente del sentir obscuro y universal.

* * *

Fué en el siglo V antes de Jesucristo, en la capital de la Atica, donde con Sócrates, nació verdaderamente la filosofía. Hasta entonces, la inteligencia se había ejercitado, pero sin conocerse a sí misma, sin haber tomado posesión de sí, y, por tanto, sin alcanzar seguridad en su camino. Era como un niño cuya vida interior no es, por decirlo así, más que un sueño. ¡Sueño sublime, es verdad, para la antigua Grecia! De él había salido el más maravilloso de los poemas; mas llegado era el tiempo de la edad madura, y es por de pronto, en Sócrates, y después, por cima de Platón — que, según parece, se dejará influir demasiado por el espíritu de las antiguas razas —, en Aristóteles, en quienes va a realizarse el desplegamiento sublime.

Sócrates revela a la inteligencia sus propias leyes, le indica el fin de sus esfuerzos, le enseña a desembrollar sus nociones, a distinguir lo *universal*, objeto de la ciencia, de lo *singular*, objeto de los sentidos; a formular definiciones precisas en las cuales podrá apoyarse la ciencia, como una pirámide en su base. Al mismo tiempo, sabe armar la inteligencia humana contra los esfuerzos del sofisma, así como la pone en estado de descubrir la verdad.

No le cabrá todavía a él el honor de demostrar a Dios como causa del mundo; pero, sin él, esta demostración no hubiera aún nacido; saldrá de su influencia, y serán sus discípulos quienes hallarán su fórmula.

En efecto, Platón había de esbozar ampliamente la teoría de las causas, de la cual naturalmente saldría la Causa primera, y Aristóteles, por el esfuerzo de un genio que no halló tal vez nunca rival, iba a darle fijeza definitiva.

No quiero obligar al lector a pasar por toda la serie de raciocinios por los cuales el Estagirita llegó hasta la Causa primera. Básteme decir que por un análisis muy profundo del movimiento fué como dedujo esta conclusión suprema. De todas las actividades de la naturaleza, atribuídas antes directamente a dioses, él busca el manantial, y demuestra con un rigor absoluto que no es posible hallarlo finalmente fuera de un primer motor inmóvil, indivisible, eterno y perfecto.

Como se ve, se había logrado con ello una admirable conquista.

A decir verdad, Aristóteles rinde aún tributo a las tradiciones antiguas, suponiendo, en la más alta cumbre del cielo, para mover las esferas a las cuales, creía él, estaban sujetos los astros, unas mentes, o genios, que procuraban, gracias a ese primer movimiento del cielo, al cual presidían, todo el movimiento empleado en las acciones de la naturaleza inferior. No debe, con todo, el cristiano tomar a burla esa concepción: durante largas centurias, prevaleció entre los doctores católicos, los cuales, en lugar de las *mentes* de Aristóteles, ponían los «ángeles de las esferas», considerados por ellos como motores intermedios, que transmitían a la creación inferior las voluntades de Dios. Concíbese sin esfuerzo que esa noción, aun pareciendo copiar algo del antiguo naturalismo, en nada perjudica realmente a la idea divina.

Pero, por otros motivos, hemos de confesar que la concepción del Dios de Aristóteles está lejos de ser perfecta. Aunque su estudio del movimiento le conduzca a Dios, parece haber titubeado cuando se trató de hacer de este Dios el autor *responsable* de este mundo. Parece haberse dejado prender por la ilusión de un panteísmo mitigado que le hizo considerar a Dios y al mundo, no ciertamente como confundidos, ni, al revés, como independientes el uno del otro, sino como igualmente *necesarios*, así como los suponía igualmente eternos. A juicio suyo, ambos representaban, al parecer — el primero por su perfección inmóvil, el segundo por su evolución eterna —, el des-

arrollo natural y necesario del Ser. Este condensaría, en un caso, la infinita perfección en su simplicidad inefable, e iría revelándose en el otro, por florescencias múltiples, sin cesar renovadas.

En esta teoría, no puede decirse que Aristóteles haya considerado el mundo como una verdadera *creación*. Y ésta es, en efecto, la gran palabra que se echa de menos en el libro de la antigua filosofía.

Para dar con esta palabra, que es la piedra de toque de las doctrinas, ha de acudirse no a las tribus guiadas por el instinto, y tampoco a los filósofos de Grecia o a los sacerdotes de Egipto; ha de acudirse a un pueblo pequeño que nada tenía de filósofo y, no obstante, poseyó, respecto al tema que nos ocupa, la verdad que escapaba a la filosofía: el pueblo judío.

«Al principio, Dios creó el cielo y la tierra». ¿Nos damos cuenta de la claridad soberana brotada de estas primeras palabras del libro hebreo? En la mayoría de las antiguas cosmogonías, decíase: Al principio existía el Caos, y ni aun los mismos que se levantaban, como los filósofos poco ha mencionados, a la noción de una divinidad suprema, acertaban a formarse más que una idea imperfecta del origen absolutamente primero de las cosas. Veían el mundo saliendo de Dios por una emanación necesaria o por una filiación inconsciente; o bien no veían en Dios más que una especie de mecánico sublime, obrando sobre una máquina no construída por él, o, si se quiere, constructor de esa máquina, pero con elementos preexistentes, sin que jamás se diga de dónde estos elementos proceden. Nunca la *creación* propiamente dicha; nunca el ser substituído a la nada por una causa total de todo el ser; nunca la trascendencia divina con relación a todos sus efectos; nunca, para Dios, la independencia soberana, la libertad de hacer o de no hacer, de hacer una cosa o bien otra; nunca la distinción completa, radical, claramente precisa, entre lo que es Dios y lo que no es Dios. Tan sólo la Biblia nos inicia en esa concepción decisiva; sólo en ella queda propuesto y precisado en una sola palabra el capital problema. Pero entonces dase fin a las tergiversaciones: el pensamiento sube de un golpe y sin obstáculos hasta las verdaderas relaciones de la divinidad con el mundo. Acabáronse las cosmogonías fantásticas; acabáronse las *Tinieblas* y los *Caos;* acabáronse los ensueños mórbidos o atormentados por penosos titubeos; triunfa una frase de catecismo, es decir, una frase tan clara como elevada, hecha para llegar a ser lo que realmente ha sido: la expresión de la conciencia de los pueblos y de la evidencia. Es en verdad el *fiat lux* del espíritu humano, y cuando se sale del complicado estudio de las doctrinas paganas, de las religiones del instinto, o de los sistemas de una filosofía apenas salida

de la cuna, siéntese una impresión parecida a la que despierta en nosotros la *Creación* de Miguel Angel: el Omnipotente apartando con un gesto las tinieblas y poniendo el sol en su sitio.

En eso consiste — lo hago observar de paso — la grande originalidad de la Biblia en lo tocante a los orígenes del mundo. Sin esta noción, el relato del Génesis resultaría muy parecido a algunos otros; los de Egipto, de Caldea podrían ponerse a su lado sin palidecer mucho. Pero en esta frase solemne y sencilla: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra», tiénese el chorro de luz que nunca había antes iluminado la mirada del hombre.

Y la consecuencia de ella es muy grande.

Si no se concibe a Dios como creador, no se tiene conocimiento de Dios. Si no se concibe a Dios como creador, quedarán para siempre ignoradas sus relaciones con el mundo.

Sólo el que crea agota la idea de poder y, por tanto, la idea divina.

Sólo el que crea puede pretender luego el ejercicio entero del poder. La naturaleza, si la suponéis, en un grado cualquiera, independiente de Dios en su ser, niguna razón tiene para estarle enteramente sometida en su curso. Queda sitio para una fuerza de las cosas independiente y rebelde. Es el Destino; es la Fatalidad, el *Fatum*, esa plaga del pensamiento antiguo, ese gusano roedor de las más sublimes filosofías. Hasta las de Platón, de Aristóteles, de Cicerón llevan su marca. Unicamente la tradición bíblica ha conservado en el mundo, ha llevado en sus manos a manera de antorcha, para transmitirla al Cristianismo, la idea clara y perfectamente pura de la *creación por un solo Dios.*

Esta tradición bíblica, como acabo de decir, se ha perpetuado en el Cristianismo. Advirtamos, con todo, que nos es común con el islamismo, con el judaísmo y hasta, a pesar de él, con el racionalismo deísta. «Al principio creó Dios el cielo y la tierra», dice el Judío. «Al principio, creó Dios el cielo y la tierra», repite el cristiano con él. Y de igual manera se expresa el hombre de la religión natural; y el islamismo, adoptando también esta fórmula, cree dejarla incluída en este grito que viene a ser su plegaria única: «Dios es Dios; no hay otro Dios más que Dios.» He aquí lo que constituye el fondo del Corán, su totalidad, como constituye la totalidad de la religión judía, y es Abrahán el padre de toda esa inmensa descendencia. De Abrahán es hijo en espíritu todo hombre que cree en Dios único y creador, y así puede considerarse bendecida en él la tercera parte del globo.

Como quiera que sea, y refiriéndonos sólo a nosotros los cristianos, de esta idea de Dios vivimos desde hace diecinueve siglos. De ella hemos vivido tranquilamente durante la mayor parte de ese vasto período; de ella vivimos todavía entre luchas.

Voy a indicar ahora, como remate de nuestra breve reseña histórica, cuál es la causa de esas luchas, y qué es lo que ha venido a turbar, por lo menos en la superficie, la tranquilidad del mundo respecto a la idea de Dios.

III

Se ha dicho a menudo que la historia describe un movimiento circular, y que sus fases sucesivas van reproduciéndose periódicamente en condiciones siempre, realmente diversas, bien que análogas. De ello tenemos una nueva prueba en la historia que estamos trazando de la noción de Dios causa primera.

Hacia fines del siglo XVII, empezó a manifestarse en Europa, y bajo el imperio de las mismas causas, una crisis parecida a la que señalábamos hablando de Grecia.

Esbozábase entonces un progreso inmenso en el dominio de las ciencias de la naturaleza. Buen número de poderosas personalidades habían antes trabajado en ello; pero llegado era el momento en que, merced a un conjunto admirable de circunstancias y de genios, la ciencia iba a andar a pasos de gigante en sus conquistas.

Es la época de los Descartes y de los Newton, de los Huygens y de los Leibnitz; es la hora de los grandes descubrimientos y de los métodos fecundos. Investigadores ilustres, investigadores afortunados, lleva cada uno una nueva piedra al edificio, una idea nueva para la construcción. Todo cambia de aspecto en el mundo de las inteligencias. «Parece como si acabase de descubrirse la naturaleza» que los antiguos Griegos no hicieron más que entrever en su tiempo. Y bajo el imperio de ese sentimiento de renovación, de renacimiento, lánzanse desenfrenadamente en pos de la realidad sensible, como el adolescente se lanza a gozar de la vida al conquistar su libertad.

Y ¿qué ocurre entonces? Dos cosas: de momento, que, bajo la influencia de ese estudio exclusivo de los fenómenos de la naturaleza, pónese a soplar en la ciencia un viento de materialismo. Pues bien, de por sí, el materialismo excluye toda verdad trascendental. Ocurre luego que la atención absorta en las causas próximas de los fenómenos hace olvidar la Causa primera, o mejor aún, conduce a negarla.

No ha pasado inadvertido el hecho de que el sabio de profesión suele ser hombre de una especie algo extraordinaria. Su mirada es muy aguda, muy sutil; pero queda a menudo sometida su inteligencia al fenómeno que sufren sus ojos cuando consagra demasiado tiempo al manejo del microscopio: vuélvese miope. Deja de ver lo que todos ven; parece andar sobre puntas de alfiler, y acaba por perder de vista el camino real del género humano, al extremo del cual muéstrase radiante la imagen de Dios.

Este defecto habíalo hecho notar el célebre Euler, y atribuíalo particularmente a los químicos, a los físicos y a los fisiólogos. «Suelen, decía, inclinarse al materialismo; no creen más que en lo que puede palparse, revolverse entre los dedos como un ejemplar de cuarzo o de carbono. A lo que no se ve ni se toca le niegan toda importancia, no quieren ni oír hablar de ello.»

A mí mismo me decía un gran sabio contemporáneo, repitiendo, me parece, unas palabras de Dubois-Reymond: «No puede haber un pensamiento en la naturaleza, pues le haría falta un cerebro.»

Había asimismo observado Passavant que un estudio exclusivo de la naturaleza conduce fácilmente al naturalismo y al determinismo. Y daba de ello esta razón: el estudio de la naturaleza sola lleva continuamente el espíritu a la ley de necesidad: Por eso, grandes naturalistas se sentían como forzados a dejar de cuando en cuando sus laboratorios y a descansar en estudios más humanos. Cuvier era un asiduo lector de los clásicos. El geólogo Werner dedicábase también a la filología comparada. Humphry-Davy, recordando su juventud científica, decía: «Cuando yo oía, no sin disgusto, en las salas de anatomía, algún materialista esforzándose en explicar la manera como llegaba la materia gradualmente a la irritabilidad, a la sensibilidad, hasta levantarse por fin a la dignidad de la naturaleza inteligente, bastábame entonces un paseo por el campo, por los bosques, para transportar de nuevo mi alma desde la naturaleza hasta Dios. Y entonces no veía en las fuerzas de la materia más que instrumentos en la mano de Dios.»[1]

Al físico Tyndal no le vino, sin duda, al pensamiento el recurrir a estos remedios. Hállanse todavía en sus obras vestigios del pasmoso desafío que, en plena Real Academia de Londres, lanzó contra su cofrade Dr. Martineau. «Le exigiría, exclamaba, que me procurase de esa actividad divina una representación precisa. Si no lo logra, su causa está perdida; por cuanto nada existe que no pueda ser representado.» ¡Figúrase uno estar oyendo a Leucipo o a Demó-

1. *Les Derniers jours d'un naturaliste.*

crito! — Y el pobre grande hombre insistía aún: «Quisiera yo saber cómo está él (Dios) hecho. ¿Tiene brazos, piernas? Si carece de ellos, quiero que me expliquen claramente cómo un ser sin brazos ni piernas puede construir tan bien.»

Admitamos, si se quiere, una parte de chanza en este pasaje; pero el fondo no deja de ser serio, y se tiene en él un bello ejemplar de lo que puede llegar a ser el espíritu filosófico o el simple buen sentido, gracias al uso exclusivo, o mejor dicho, el abuso del método experimental. Una mirada de agudeza y seguridad admirables tratándose de la materia, hállase de súbito impotente y turbia frente al espíritu. La lámpara del minero, dirigida constantemente a las paredes de su caverna, puédele hacer olvidar los astros.

Pues bien, en la época a que me refiero, era una tendencia de espíritu muy extendida el tomar esa casi ceguera como ley de la mirada humana.

Empezaba a ejercer su supremacía el método experimental, y las maravillas por él producidas eran tales que muchos podían preguntarse si, en realidad, fuera de él era posible hallar salvación intelectual. ¿Cómo extrañar, pues, que Dios invisible y trascendente tuviese entonces detractores? Hubieran necesitado una causa primera que pudiese ser vista con telescopio detrás de las estrellas, o, pues se la supone en todas partes y en todas las cosas, que se la pudiese destilar en un alambique o analizar en un crisol. ¡Si por lo menos se la pudiese someter al cálculo, o hacerla salir en el extremo de una diferencial! ¡Mas no! Dios no es de esa naturaleza; es objeto del entendimiento puro y de un juicio sano formado sobre las cosas que todos pueden observar. He aquí la razón de que un buen número de sabios modernos haya dejado de verle.

La otra causa, no tan profunda, pero sí más declarada, está en que se ha creído haber descubierto, como lo habían creído ya desde el tiempo de los primeros sabios de Grecia, la manera de reemplazar a Dios.

¿Deseáis hallar, decía el filósofo del tiempo, la explicación de los fenómenos de la naturaleza, y habláis de Dios? En cuanto a mí, ninguna necesidad tengo de esa hipótesis. Los fenómenos de la naturaleza, estamos en camino de explicarlos por el calor, por la electricidad, por el magnetismo, y, a su vez, todas estas cosas por la ondulación universal y por la atracción. ¿Dónde vamos a poner a nuestro Dios?

Ved, por ejemplo, el fenómeno de la lluvia. Ahí tenéis un charco

de agua: brilla sobre ella el sol, y la evapora; el vapor se eleva, y si acierta a pasar una corriente de aire frío, forma una nube y se resuelve en agua. ¿Queréis cosa más sencilla? ¿Qué lugar le queda aquí a Dios?

Pues bien, esto mismo pasa con las restantes cosas. Nada hay en el universo que no se explique de una manera análoga a ésta, y, por consiguiente, Dios resulta una superfetación, a no ser que podáis demostrar la existencia en la naturaleza de hechos independientes de toda causa conocida o conocible: sólo éstas podrían llevarnos a deducir la existencia de Dios.

«La existencia y la naturaleza de un ser, escribe Renán, se prueban únicamente por sus actos particulares, individuales, voluntarios. Siendo así, si la divinidad hubiese querido ser percibida por el sentido científico, nosotros descubriríamos, en el gobierno general del mundo, acciones donde estaría impreso el sello de lo que es voluntario y libre. La meteorología debería verse sin cesar perturbada por las plegarias de los hombres.»

Volvemos a encontrar aquí la concepción del hombre primitivo. Describiéndola pocas páginas antes, juzgábamosla excusable en el hombre antiguo; pero, al verla en un miembro del Instituto de Francia, se me ocurre preguntar al lector: ¿Qué te parece? Yo no sé si será debido a que el asiduo estudio de las religiones antiguas impresionó al señor Renán; pero falta en no tratar de levantarse por encima de ellas. Su razonamiento, en resumen, equivale a decir: Sea Dios mal comprendido, o deje de existir. Pues, ciertamente, entenderá muy mal el oficio de Dios quien lo ponga en el lugar de las nubes formadoras de lluvia, y exija de él, antes de reconocerle la existencia, que nos ilumine con un sol blandido por su propia mano.

Tal era el pensamiento del hombre primitivo; pero nuestra ventaja sobre él ha de consistir, a mi juicio, en sobrepujar esas concepciones ingenuas. Ignorando él que hubiese agentes naturales productores de la lluvia, de un golpe se lanzaba a invocar la causa primera; mas el conocer nosotros la existencia de estos agentes ¿es una razón suficiente para suprimir a Dios? El que sepamos contar todos los hilos que ponen en movimiento los títeres del mundo, ¿nos da razón para negar la mano de la cual esos hilos penden?

Reflexionando sobre ello, costará muy poco convencerse de la ilusión en que la superstición del *hecho* llamado *científico* ha hecho caer a nuestros filósofos. Dios no es uno de los términos de la serie de las causas estudiadas por la ciencia, sino que está representado por cada uno de esos términos y por la serie de ellos considerada como un conjunto. No se ha de hablar de él en el encadenamiento

del determinismo; pero en cada uno de los estadios del determinismo, él es el principio de su eficacia, de su variedad, y de la existencia misma de aquello que regula.

Lo cierto es — y conviene repetirlo muchas veces — que el orden de los hechos no explica los hechos; que las *condiciones* conocidas nada nos dicen acerca de la *causa;* que el desarrollo en serie deja intacto el problema de la existencia de la naturaleza de cada término y de la misma serie. Hay un *interior* de los fenómenos en el cual la ciencia no consigue entrar, y en el cual se esconde el problema eterno. ¿Nos negaremos a acometerlo? Equivaldría a condenarse a las tinieblas, y a negar la inteligencia en lo que mejor tiene. Si se le acomete, una sola luz es posible: la idea de Dios.

Y, por otra parte, ¿no vemos que la clase de actividad exigida a Dios por nuestros ateos para concederle la existencia, es muy inferior a la que le atribuye nuestra filosofía deísta? La causalidad directa, por voluntades particulares, y concebida de una manera antropomórfica, es infinitamente menos poderosa, menos interior a las cosas y, por consiguiente, menos divina. Parece dejar a los objetos, que Dios va cambiando exteriormente de sitio, una especie de independencia ilusoria, y con esta intervención sólo se llega a modificar en ellos accidentes superficiales. Y aunque se supongan, al principio, todos esos objetos salidos del poder divino, no dejará de ser ésta una idea de la cual no se sacan, en tal hipótesis, todas las consecuencias en ella contenidas; por cuanto, en este caso, no obrará Dios como creador, sino como un motor de grado cualquiera, como un *genio* o un gigante del aire. Por eso Aristóteles echaba en cara a Anaxágoras el que, después de proclamar, en los comienzos de su filosofía, la existencia de una Inteligencia ordenatriz, no hiciese nunca uso de ella en su explicación de los fenómenos. Nosotros, en cambio, suponemos que Dios es por todas partes él mismo, y, por tanto, *creador,* no mero *motor,* a la manera como Renán se lo pide. Él no empuja la nube, sino que la *crea.* No perturba la meteorología, sino que pone en su base una voluntad divina. Todo está en él, y todo depende de él; no le es, pues, necesario para manifestarse, que escape un ser a las leyes; en las leyes, y en el mismo *ser* que ellas rigen, es donde tiene Dios su más alta, su más divina manifestación.

Curioso es ir siguiendo así con la mirada el proceso de la reflexión humana con respecto a la causalidad divina.

Los primeros hombres ven fenómenos; poseen, por otra parte, en su corazón, el instinto de Dios. Sin titubeos dicen: allí está

Dios: detrás de la nube para moverla, detrás del rayo para lanzarlo, debajo de la masa enorme del océano para echar sus olas de una isla a otra.

Más tarde, empieza su trabajo la ciencia, y se dice:

«¡No! los fenómenos son el resultado de un juego recíproco de las fuerzas brutas», y algunos sacan la conclusión siguiente: «Entonces ¿qué habremos de hacer con la idea divina?...» Es la crisis griega poco ha descrita.

Después, se reflexiona más atentamente, y se dice: «Cada fenómeno tiene su causa, es verdad; pero ¿de dónde procede el conjunto de los fenómenos y de las causas? El universo es un hecho; tiene necesidad de ser explicado más aún que cada uno de los fenómenos que encierra. Y se reinstala a Dios, no ya detrás de la nube, o en la gruta de Neptuno, sino en la cumbre, en la cumbre más alta de la creación.»

Vienen luego, con nuestros recientes progresos, las grandes hipótesis cosmogónicas. ¿El conjunto del universo? ¡Es un fenómeno como cualquier otro! Nosotros explicamos la formación de los mundos como explicaba Aristóteles la formación de la lluvia. Vuestro Dios de ventanal, llevando en su mano la bola del mundo, carece para nosotros de toda utilidad. «Ninguna voluntad se esconde detrás del fenómeno, dice Berthelot. Una vez reunidas las condiciones, no deja de producirse.» Lo mismo se aplica este cálculo al universo que a la más insignificante de las combinaciones químicas, y ¡asunto concluído! Dios queda desahuciado. Dios es una palabra reveladora de ignorancia. Representa lo *desconocido*, y la ciencia, en su camino, está destinada a dejarlo atrás.

¡Dejar atrás a Dios! Esta es una de las fórmulas favoritas de la negación divina. La ciencia ha de dejar atrás a Dios. En otro tiempo había dejado atrás a los *dioses*, los dioses naturalistas, elevándose a la idea del cosmos, del universo en su conjunto: cree dejar hoy atrás al Dios único, elevándose a la idea de una génesis y de una evolución universales.

Habremos más tarde de examinar este punto de vista, cuya flaqueza se siente ya desde ahora; mi objeto se limita aquí a indicar el origen de esas negaciones audaces: es la embriaguez de la ciencia lo que nos hace negar a Dios. En la edad moderna, la inteligencia humana ha quedado deslumbrada por sus rápidos descubrimientos, a la manera de un hombre que, encerrado durante algunos días en un cuarto obscuro, viese de repente caer las paredes y extenderse a su vista perspectivas infinitas, anegadas en luz.

Los primeros, o mejor, los verdaderos fundadores de este movi-

miento científico, no pretendieron negar a Dios; algunos, al contrario, se consagraron a demostrar su existencia con un vigor y seguridad admirables. Newton se descubría al oír pronunciar delante de sí el nombre divino. Pero otros creyeron obrar mejor despidiendo ese huésped cuya gloria les parecía usurpada. Es que no son precisamente los más grandes hombres quienes dan el tono al conjunto de una época. Más tarde, ellos la representarán a los ojos de la historia; pero, en la realidad de los hechos, la influencia de algunos alborotadores es muchas veces más poderosa que la del genio. Los alborotadores se lanzaron al asalto de la Causa primera, y lograron conmover a un sector del espíritu público.

Y, con todo, no había faltado quien antes avisara.

Bacon, uno de los iniciadores de la edad moderna, había dicho: «No porque las puertas de nuestros sentidos se abren más de par en par, ni porque nos ha sido concedida una más viva luz sobre las cosas de la naturaleza, hemos de permitir que entre la incredulidad a esparcir en nuestras almas la noche sobre la inteligencia de los divinos misterios.»[1]

Mucho antes de Bacon, había ya Platón señalado esta ilusión consistente en creer que se reemplaza a la Causa primera al estudiar las causas segundas. En su época, era éste un prejuicio corriente. A quien se dedicaba a la astronomía se le consideraba dedicado a destronar a los dioses.[2] Esto era concebible en unos tiempos en que los movimientos celestes eran atribuídos a divinidades inferiores; mas, en nosotros, revela un estado de espíritu infantil. Las causas naturales hállanse en su propio lugar, y nadie se propone expulsarlas; pero queda en pie todo el problema de saber si, por encima de ellas, cualquiera que sea su número, cualquiera que sea la extensión o profundidad de su acción no es preciso aún, necesariamente, suponer una Causa de las causas que sea para todo el conjunto lo que cada causa es para cada efecto.

Este es el problema que nos toca ahora resolver. Pero me creo obligado a decir, como remate de esta revisión de doctrinas, que ningún temor me produce, para el porvenir de la verdad, este momento de fiebre y ceguera que la edad moderna atraviesa. No deja de resultar, en suma, un progreso ese amor, por exagerado que sea, del método experimental. Y aunque este progreso es limitado, parcial y, en ciertos espíritus, adverso a puntos de vista superiores que se quisiera relegar a la categoría de quimeras, nada por ello hemos de temer. La verdad es una. Todo trabajo practicado en uno cual-

1. *Sobre el crecimiento de las ciencias.*
2. Cf. *Apología de Sócrates.*

quiera de sus dominios resulta provechoso a su reinado total y a su imperio. La verdad es reina; bástale para adorno una diadema y collar de oro: dejemos a las ciencias naturales atarle sólidamente los cordones de su calzado; dejemos a las artes y a la literatura, de las cuales no andamos escasos, cortarle y adornarle el manto, y un día — este día ha llegado ya para un buen número, y, gracias a Dios, no ha dejado nunca de lucir para muchos — la filosofía, ya más juiciosa, reconstruída sobre sus bases nuevas y definitivas, colgará del pecho de esta reina su collar, mientras la teología le trenzará su corona inmortal.

Gocémonos, a pesar de todo, del estado a que el trabajo de los siglos ha sabido conducir la idea divina. Todos los problemas se nos presentan engrandecidos; nos son propuestos con una precisión admirable, a la cual no pudo aspirar ninguna otra época.

Razón de más, por otra parte, para no hacernos esclavos de la apariencia, para no dejarnos absorber de esa mecánica universal, por el pretexto de que nos ofrece nuevos rodajes. En el fondo, el problema subsiste; ningún cambio han sufrido sus datos eternos, por la palmaria razón de que son eternos.

Existe un mundo; este mundo se mueve: ¿dónde está la fuente de su ser y de su actividad?

IV

La prueba de Dios causa del mundo, considerada en sí misma, redúcese a pocas palabras, y se presenta con un carácter tal de claridad y evidencia que la pone al alcance de las inteligencias más humildes, sin dejar por eso de dirigirse a los genios más altos.

Lo que ciertamente resulta, no más difícil pero sí más complicado, es el defenderla de los sofismas y desligarla de los falsos puntos de vista.

En sí misma, lo repito, es sencillísima. Contemplamos el mundo, y nos decimos: No se hizo solo. Existe un obrero de esta obra.

Compuesto de seres perecederos, a quienes la existencia no es debida en razón de su propia naturaleza, el mundo no lleva en sí la explicación de sí mismo. Reclama la intervención de un ser supremo a quien baste manifestarse para explicar su ser, y el cual lo comunique a todo lo existente. A este ser supremo le llamamos Dios.

Contemplamos, además, y descubrimos alrededor nuestro acciones, movimientos, cambios de fuerza y actividad. ¿De dónde viene todo eso? Puesto que también aquí se requiere un principio. No hay

movimiento sin motor, no hay acción sin agente. Por tanto, ¿quién suministra la fuerza que arrastra los astros en su órbita? ¿Quién llena el universo de esa actividad febril, de esos estremecimientos de vida cuya embriaguez aterradora y tranquila llena de mundos los espacios y multiplica, a través de las edades, con nunca agotada riqueza, las más brillantes y sutiles maravillas? Se requiere aquí una explicación, como se requiere una sobre el ser mismo de las cosas; pues en la actividad hay también ser, y la cuestión permanece idéntica.

Lo comprendo muy bien: los seres se mueven los unos a los otros; reciben los unos la acción de los otros; si el marino sostiene un áncora a bordo, el navío sostiene al marino, el mar sostiene el navío, la tierra sostiene el mar, el sol sostiene la tierra, y un centro desconocido sostiene el sol. Pero, ¿y después?... No puede llegarse hasta el infinito en la serie de las causas; Aristóteles, cuya profundidad de pensamientos notábamos arriba, lo dejó demostrado de mil maneras, las cuales todas, en el fondo, se reducen a esto: en una serie de causas ordenadas y dependientes, en su ejercicio, la una de otra, todo depende de la primera; las intermedias no son más que ministros de ella. Cualquiera que sea el número de éstas, desde nuestro punto de vista, puedo considerarlas como formando una sola, y, en el fondo, toda serie consta de solo tres términos: en la cima, la fuente de actividad; en medio, la causa intermedia, única o múltiple, y al fin el resultado producido por la actividad. Multiplicad hasta el infinito las causas intermedias, y con ello complicáis el instrumento, pero sin fabricar una causa; alargáis el canal, pero sin producir ninguna fuente. Si no existe la fuente, el intermediario queda impotente, y no se logrará producir el resultado, o mejor, no habrá ni causa intermedia, ni resultado, es decir, desaparece todo.

Paréceme que nadie negará a esto valor demostrativo, y pretender, al contrario, que el número infinito de causas intermedias puede dispensarnos de hallar una causa primera equivale a decir que un pincel puede pintar solo, mientras tenga un mango muy largo. De nada sirve la longitud del mango; lo importante es la mano.

Débese, por tanto, suponer, en la fuente de toda causalidad, de toda actividad transmitida, una causa eficiente primera, de la cual deriva la eficacia de todas las otras. A esta causa primera la llamamos Dios.

Paréceme, una vez más, que, a los ojos de quien crea en el raciocinio humano, se impone la evidencia de ese doble raciocinio.

¿De dónde procede, pues, que se niegue a someterse a él cierto grupo de inteligencias contemporáneas?

La posición en que algunos se sitúan es muy sencilla. Consiste en un verdadero escamoteo de la cuestión. Se acogen a la nebulosa en rotación de Laplace, y, una vez admitida ésta — no se les ocurre ni siquiera preguntarse por quién fué formada, ni quién le dió su rotación primera — pretenden que el mundo se explica por sí solo.

De momento, no me detendré a subrayar la locura que hay en hacer salir este mundo, este admirable mundo, y la vida, y el pensamiento, y la voluntad, y el corazón del hombre, de una nebulosa homogénea en rotación. ¡Es una verdadera locura! Pero no es ésta nuestra cuestión; no planteo aquí la cuestión de saber qué es el mundo, ni cuál es la naturaleza de las actividades en él desplegadas; hago notar únicamente que el mundo existe, y se mueve, y digo: el remontarse sin más ni más a la nebulosa, y pretender con ello desechar a Dios, es una de aquellas simplicidades sólo explicables en un hombre de ciencia.

Nótase, en efecto, que los que así hablan — me refiero a los jefes de fila — son en general hombres de ciencia, no filósofos. Añado, para ser del todo justo, que, en cuanto sabios, derecho suyo es el prescindir de ulteriores indagaciones sobre los orígenes del ser. Puede añadirse en favor suyo que no les falta ni generosidad ni valor, al consentir en llevar tan lejos el problema de los orígenes de su objeto. Pero su culpa está, y culpa inexcusable, en la pretensión de procurar a los hombres, al hablar así, el medio de prescindir de la Causa primera. ¡Alto ahí! decimos. Bien está que la ciencia limite sus investigaciones: no podemos menos de salir gananciosos de esa prudente reserva; pero que pretenda convertir el término de su dominio en término del mundo, no puede pasar sin protesta. Efecto es de una ilusión demasiado grosera el figurarse que hay bastante con dejar atrás el paraíso terrenal para tener el derecho de suprimir a Dios; y el taparse los ojos, en llegando a la nebulosa, para no ver el abismo que nos separa aún de la nada, y, por consiguiente, de una verdadera explicación de las cosas, equivale a imitar al avestruz, que con ocultar su cabeza en la arena se cree ya del todo seguro.

No me cansaré nunca de advertir cuán idéntico permanece siempre el espíritu humano, y cuánta sea la semejanza de esas concepciones con las de los primeros sabios que en nuestro camino hemos hallado. «Al principio existía el caos», decían los antiguos griegos. «Al principio existía la nebulosa», dice hoy el hombre de ciencia, provisto de diploma. Y la posición es la misma: tan legítima, si se la concibe como punto de partida para la ciencia de los astros; tan profundamente pueril, si se pretende darle el valor de una filosofía.

Pues ¿qué ha de importarnos, desde el punto de vista en que nos situamos aquí, la hipótesis de la nebulosa? ¿Qué ha de importarnos que el universo, hoy condensado en forma de masas globulares, planetas y soles, estuviese antes disperso en el espacio como una nube en torbellino, o como un enjambre agitado de mosquitos? Veo muy bien en eso un punto de partida para el nacimiento de los cuerpos celestes; pero un punto de partida no es una explicación. Hacer retroceder una dificultad no es darle una explicación. Cosa vana es remontarse de época en época y hundirse desatinadamente en esas lejanías, en las cuales luce apenas la aurora de los mundos; no se dejará el espíritu arredrar por esas distancias. Trasládase de un vuelo allá donde se plantea el problema, y, sin dejarse arrebatar su luz, explora las nieblas en las cuales se pretende ocultar el problema del ser. Descúbrele intrépidamente, y se pregunta, con tanta energía como es posible hacerlo en la presente hora: ¿De dónde viene este ser que yo contemplo? ¿De dónde viene esta actividad que yo percibo?

¿Qué van a responderle?

No falta quien nos da una respuesta ingeniosa; ¡no nueva, por cierto! pues la hemos encontrado, como la precedente, entre esos antiguos sabios de Grecia, que estuvieron alguna vez algo alocados, como los sabios de la Europa actual. Recordemos aquellas palabras de Heráclito, cuando decía: «¿Este mundo? No ha sido hecho por ningún dios, ni ningún hombre: era y será un fuego *eterno*, unas veces abrasado, otras extinguido». ¿Quién sabría ver en eso un sistema moderno? Y, no obstante, lo es. No de otra suerte se expresan un buen número de «sabios». Emplean, sí, formas nuevas; adornan con más aparato de ciencia y rellenan con mayor número de hechos el «canard» filosófico que nos ofrecen; pero el ave es la misma: es, sencillamente, la de Heráclito y de Empédocles.

Se nos dice, pues, que, para deshacerse de Dios, basta substituirlo por la eternidad del mundo. ¿A qué un Creador, si en ningún instante ha dejado el mundo de existir? Comprendo que, si el mundo ha tenido comienzo, necesite de una explicación. Nada sale de la nada por virtud propia. *Ex nihilo nihil fit;* nada viene de nada, decían los antiguos filósofos, y si se admite que en un momento cualquiera no existía nada, será preciso concluir con Bossuet y con todo el mundo: Nada habrá eternamente. Pero, ¿y si la nada que suponemos preceder al mundo no pasa de quimera? ¿Y si el mundo ha existido siempre? Puede suponerse entonces que sólo depende de sí mismo; pues, en virtud de la inercia de la materia y de la con-

servación de la energía, el hoy tiene su explicación en el ayer, el ayer en el anteayer, y así sucesivamente, y, si ha habido siempre días, ha habido siempre una explicación suficiente de las cosas, y de nada sirve una causa primera.

Pues bien, si alguien quiere darse cuenta de cuanto de infantil contiene semejante raciocinio, recuerde la forma por nosotros empleada hace poco para demostrar a Dios. Decíamos: El mundo ha empezado; preciso es, por tanto, suponer alguien que haga empezar al mundo. Decíamos: El mundo existe: necesaria es una explicación de su existencia. Añadíamos: El mundo se mueve: la actividad que en él se manifiesta pide una fuente. El que haya existido siempre, y se haya movido siempre, nos es perfectamente igual; pues ¿en qué consiste esa supuesta eternidad? Es un atributo del universo, un nuevo atributo con que se le condecora; pero un atributo no puede ser una causa. Infinito o no, el tiempo es sólo una medida, no puede ser un principio. Mas nosotros buscamos un principio del ser, un principio de la actividad, y no se responde a nuestra pregunta al invocar la eternidad, como no se explicaría la existencia de una locomotora o la fuerza propulsora que la anima con decir que viene del fin del mundo. No pregunto ya de dónde llega, sino quién la ha hecho y quién la mueve.

Guardo en la memoria que, cuando era niño y nos iniciaban en la filosofía, se nos daba la prueba llamada tradicional de la existencia de Dios. «¿De quién eres hijo? — De mi padre. — ¿Y tu padre? — De mi abuelo. — ¿Y tu abuelo? — De otros antepasados. — ¿Y el primer hombre?» Embrollábase aquí el alumno, y entonces se llegaba de una vez a la Causa primera. O bien se hacía salir en el argumento el huevo y la gallina: «¿De dónde viene el huevo? — De la gallina. — ¿Y la gallina? — De un huevo. — ¿Y el primer huevo? — De la primera gallina. — ¿Y ésta primera gallina?...» Poníase aquí la trampa, y, por lo común se caía en ella.

Yo, como novel espíritu descontentadizo que sin duda era, me decía: ¡Esto no demuestra nada! ¿Depende Dios acaso de semejante prueba? ¿Por qué no remontarse hasta el infinito? ¿Qué es lo que obliga a detenerse, en el flujo de las generaciones y siglos? ¿No es cada uno de los instantes un comienzo y un término? ¿No guarda cada generación, con la que la precede y con la que la sigue, la misma relación que una generación cualquiera de la serie total? Siendo así, ¿qué será capaz de impedir que haya tantas como se quiera y que su desarrollo llene el infinito de una duración eterna?

No sé si entonces conseguía dejar hasta este punto precisada la

cosa; pero yo la sentía vivamente, y no hallaba quien viniera a decirme: No está en eso la cuestión.

Efectivamente, la cuestión no está en eso. Recordaba hace un momento el objeto de nuestras demostraciones: recordemos ahora su forma. Tómese, por ejemplo, la que conduce a la necesidad de un primer motor, para explicar la actividad de los seres y los efectos de esta actividad en el mundo. Fácil será comprender que esa demostración es valedera tanto si se supone el mundo eterno como si se le cree temporal.

Eterno o no, hallamos en el mundo efectos que dependen de ciertas causas, las cuales, siendo también a su vez dependientes en el ejercicio de su causalidad, suponen una causa nueva de donde deriva su influencia. Y esta nueva causa no la buscamos en el pasado, sino en el presente, o mejor, prescindimos del pasado y del presente, y consideramos sólo la dependencia. Tal efecto depende de tal causa; esta causa, a su vez, *considerada como tal*, depende de otra, y así sucesivamente. Y como, por la razón antedicha, no puede subirse hasta el infinito en las causas *que dependen actualmente la una de la otra*, es preciso llegar a una causa primera, que es Dios.

Así se consigue alcanzar a Dios, no remontando el curso de los tiempos hasta el primer día del mundo, sino interrogando a cada una de las causas que intervienen juntas en la producción de un efecto dado, a partir de la causa próxima hasta el manantial primero de toda causalidad.

Pongamos, si os parece, un ejemplo. He aquí un animal. ¿Cuál es la causa de la existencia de este animal? La cuestión, así planteada, puede tener un doble sentido. O se trata de explicar la venida de este animal al ser, o bien de explicar su existencia actual, su permanencia. Fijémonos en este último caso.

¿A qué atribuiremos este efecto: la permanencia del animal en el ser? Lo atribuiremos a su misma constitución, al equilibrio especial y estable de las substancias de que está compuesto, bajo el dominio de la forma viva: el alma. Esta es, en efecto, la causa *próxima* del fenómeno; pero, mirando más de cerca, advertiréis pronto que esta causa es un efecto; por cuanto el equilibrio de las substancias que componen el animal y el juego complejo de su vida dependen de una serie de condiciones. Suprimid, por ejemplo, la presión atmosférica, y se evapora en el acto vuestro animal. Suprimid el calor, y no vivirá más allá de un segundo; suprimid la actividad química del aire que respira o del alimento que absorbe, y morirá al instante; así, esa existencia, que a primera vista parece independiente, depende, al contrario, *actualmente, en cada uno de sus mo-*

mentos, de innumerables influencias: estamos muy lejos de conocerlas todas. Y lo que es verdad de su existencia actual lo es también de cada uno de sus actos, lo es igualmente de su venida al ser, de su nacimiento, al cual, en realidad, ha concurrido todo el universo. «El sol y el hombre engendran al hombre», decían los antiguos filósofos. Se requieren todas las influencias cósmicas para la producción de un simple mosquito. Pues bien, tomad aparte, una tras otra, cada una de esas influencias, y en ella misma veréis el resultado de una serie de causas ordenadas, conocidas o no, pero cuya existencia es cierta, y esta serie os permitirá remontaros, de anillo en anillo, no en el pasado, sino en el presente mismo, hasta un primer manantial de toda actividad, sin el cual ni el animal de que hablamos, ni las operaciones de su vida, ni ninguna de las causas que las condicionan, podrían subsistir.

Como se ve, la cuestión de los orígenes del mundo no entra para nada en esta manera de presentar la prueba. Para demostrar a Dios, no necesitamos contar la historia del pasado, bástanos mirar a lo presente; no le invocamos como un actor destinado a abrir el escenario del mundo, sino que le reclamamos como el anillo supremo, del cual está pendiente, hoy mismo, el mundo, como el primer Ser, la primera actividad, de donde deriva, a cada hora, todo ser y toda actividad. Y, por lo mismo, si alguien viene a decirme: «El mundo ha existido siempre», yo sacaré sencillamente esta consecuencia: Dios ha dado siempre el ser al mundo. Si me dicen: «La actividad de los seres se desarrolla en la infinidad del tiempo», yo concluiré: «Dios eterno comunica desde siempre la energía de la cual es fuente». ¿Qué se me da de la eternidad del mundo? ¡Mejor que mejor! Tendré de un golpe una idea grandiosa así del Creador como de sus obras. Un efecto eterno reclama una causa tanto más alta, y con esa apelación a lo infinito de los tiempos no se logra otra cosa que invitarme a reconocer, junto con el Ser supremo, uno de sus atributos necesarios: la eternidad.

Mantiénese, pues, entera mi demostración. No tomando por punto de apoyo la necesidad de un primer día del mundo, no se ve uno en la precisión de hacer retroceder hasta el infinito ese supuesto punto de partida de las cosas. No es en el vacío de los tiempos anteriores al mundo donde buscamos a Dios, sino en el día presente, lleno de su riqueza y de las manifestaciones de su vida.[1]

* * *

1. Cfr. nuestro trabajo especial: *La Preuve de Dieu et l'éternité du monde.* París, 1897.

No hemos acabado todavía con todas las escapatorias. He aquí otra aun más radical, y que se esfuerza por disimular el orgullo detrás de una máscara de modestia.

¿Qué somos nosotros, declaran ciertos filósofos, para pedir cuentas al Ser? Andamos revueltos en su torbellino; vamos como perdidos en ese mar inmenso en que la vida circula sin reposo, en que el ser se despliega en miriadas de formas, de las cuales no alcanzamos a conocer sino algunas. ¡Siendo nada, osamos buscar la ley del Todo! No viviendo más allá de un minuto fugitivo, preguntamos a la duración eterna: ¿De dónde vienes? ¡Espíritus mezquinos, no nos arredra el alzar la frente ante esos misterios terribles! El Tiempo, el Espacio, la Vida, el Ser, esas majestades son llevadas a mi tribunal, y no acierto a entender que, como ser sensible, sólo puedo juzgar de lo sensible; que como ser particular, anegado en la masa del mundo, soy incapaz de levantar la cabeza más arriba de sus orillas.

Tengo un reloj delante de mí, y exclamo: «¡Lo ha hecho un relojero!» Está bien. Pero, ¿es aplicable al conjunto la ley del ser particular? ¿Débesele buscar una causa a lo que incluye todas las causas? Nuestra mente no está en posesión de este derecho; le falta este poder, y, por tanto, no nos corresponde el hablar de Causa primera. Hay causas y efectos encerrados en el gran Todo, y por los cuales se manifiesta. ¿Qué es él mismo y *en sí mismo*? ¿Cuál es su ley y de dónde viene él?... Sólo el insensato busca la respuesta.

Pues bien, aun a riesgo de oírme llamar insensato, me niego a someterme a ese veredicto altanero, muy altanero, en su aparente humildad. Ya Hegel decía a Kant, émulo suyo y autor del raciocinio que acabo de formular: «Pretendéis vos que la ciencia se abstenga de lanzarse más allá del mundo sensible para juzgarle. Mejor sería explicar cómo logrará el pensamiento penetrar en el mundo sensible... Pues, cuando se habla de *razón*, ¿qué sentido puede tener esta palabra sino que la razón, como también sus ideas, han de concebirse independientes del mundo sensible?»

Y, de hecho, o no existe la razón, o ella es el juez del universo, según escribía Pascal. El hecho sensible es su punto de apoyo, pero no por eso es su límite. En sí misma, carece de límites. Su objeto es la verdad, sin limitación, sin restricción alguna. Ahora bien, siendo la verdad igual al ser, lo abarca y expresa todo entero, y, así, puede el espíritu pedirle cuentas. Todo lo que se impone al espíritu, como, por ejemplo, el principio «no hay efecto sin causa», puede el espíritu aplicarlo a todo cuanto existe, así al conjunto como al último de los hechos.

¡Cómo! ¿Os figuráis que las dimensiones del universo me causan

espanto cuando pregunto su causa y exijo al ateo una respuesta? ¿Qué se me da, decía, que sea eterno el mundo? ¿Qué se me da, añadiré, que el mundo sea infinito? Mi pensamiento lo sobrepuja y lo juzga. Lo pesa y lo encuentra ligero. Toda su infinidad no será a mis ojos más que el espléndido velo de su miseria. Aparto el velo, y pregunto al universo: ¿Quién eres? ¿Quién te ha creado?, pues no te has hecho tú a ti mismo. Todo vive y todo muere, en tu seno, y, si tú mismo subsistes, es sólo para obedecer a una ley más alta. Te pareces al viviente de que hablaba hace poco, el cual se disolvería y desaparecería para siempre, si el medio donde se halla no le guardase y vivificase sin cesar. Ya no existirías tú, si tu gran Dios abriese su mano en los espacios, y si aquel que es el Ser no por participación, sino por esencia, no dejase escapar de su seno esas oleadas de vida y actividad que tú haces llegar hasta nosotros.

Procuremos no dejarnos turbar por las palabras altisonantes y las apariencias imponentes. El universo entero no pasa, en el fondo, de ser un juguete admirable y frágil. Tengo derecho a examinar sus resortes y tengo derecho a preguntar cuál es el constructor que lo ha producido y puesto en marcha.

¡La causa! ¡La causa! ¡La causa! Este es el grito de la inteligencia frente al gran problema. Con la mente y las manos llamamos a la puerta de la verdad eterna, y no es con palabras, no es diciéndonos: «El mundo existe, y esto basta», o: «El mundo tiene una existencia necesaria»; no es respondiéndonos esto como se impondrá silencio a nuestras preguntas. Que el mundo existe, lo veo muy bien; pero me interesa saber por qué existe. Si me dicen que existe necesariamente, insistiré preguntando de qué necesidad se trata. Cuando pregunto por qué se levanta el sol, me dicen también: es por necesidad; pero me dan la razón de ella, y si no me la diesen, sería con ofensa de la ciencia. Asimismo, al tratarse del mundo, si se le proclama necesario sin decir por qué, la razón queda ofendida y menospreciada.

En cuanto a mí, confieso que nada veo necesario en todo el trabajo y en la existencia misma de la naturaleza. Si se me dijese que, al contrario, ella es el misterio de los misterios; que se nos presenta como un enigma, como una vanidad espléndida y vacía, como una trabajadora que no pone tregua a sus esfuerzos, sin que nos sea dado el saber la razón de todo ello, me haría muy bien cargo. Esta es, lo confieso, la impresión producida en mí por la naturaleza, y me figuro que así sentirá también todo espíritu reflexivo: nada le parecerá tan extraño como ese trabajo incesante y vano que va produciéndose a través de las edades. Me avengo sin dificultad a inclinarme

delante de este misterio; pero déseme, por lo menos, una razón cualquiera de este respeto. Si, en vez de ello vienen a decirme, con aire tranquilo y satisfecho, que todo cuanto veo es necesario, que evidentemente todo esto no puede dejar de ser, ni ser de manera distinta de como lo veo, y que soy un necio al pretender una explicación de la causa, entonces he de declarar que no comprendo nada. Vanamente me esfuerzo en penetrar cuál pueda ser la significación de esa tan ponderada palabra: *necesidad*. Yo sólo conozco una cosa verdaderamente necesaria: aquella cuya contraria implique contradicción. En la serie de términos lógicos por la cual sube mi espíritu buscando la explicación de todas las cosas, únicamente me detengo frente a aquel que puede mostrar ligada su existencia a un principio evidente para el espíritu, y delante del cual, por tanto, enmudece toda pregunta. Y ese principio no puede ser en nuestro caso sino aquel que en metafísica se llama principio de identidad. A es A; B es B; el ser existe: he aquí algo indiscutible y necesario; pero sólo esto lo es, y este principio ha de poder invocarlo a favor suyo el ser que pretende no depender sino de sí mismo. Si no pasa así, como es evidente, con el mundo; si su naturaleza, puesta frente a la existencia, no da lugar a una igualdad, de tal suerte que esta existencia se imponga, habrá precisión de ir más lejos, para terminar definitivamente en Aquel que es el único en quien se realiza esta identidad, es decir, el mismo Ser substancial, el Ser total, sin limitación alguna, inmenso, infinito, inconmensurable: Dios.

Puedo entonces dar razón del desarrollo de la vida y del ser. Comprendo cómo el universo existe, comprendo cómo se mueve y se apresura hacia su objeto. Siéntole penetrado y siéntome compenetrado con él por una influencia justificadora de su ser y del mío, condicionadora de su vida y de mi vida. Ya que también nosotros, frágil elemento del mundo, nos sentimos en el caso mismo del mundo. Quien penetre en el interior de sí mismo, se admirará de existir, y, sintiéndose suspendido en el vacío, extenderá las manos procurando cogerse a la inalcanzable realidad que le sostiene: «*Si forte attrectent eum*». De igual manera, quien atraviese, con el espíritu, la tenue capa de los fenómenos, pondráse en contacto con el divino *nóumeno*. Pero si me dicen que el universo está vacío, y que existe alguna cosa sin existir alguien, mi espíritu enloquece y no acierta a ver en toda realidad más que un engaño gigantesco, un adorno sin substancia, un sueño sin realidad, el sueño de una sombra, según frase de Píndaro.

¡Cosa rara! Dios habita el mundo, y preciso es que lo habite si no se lo quiere condenar a muerte, y este gran Ser, mezclado a

todo ser, y como esparcido en todas sus obras, según sentencia de San Agustín, nos escapa, dejándonos insensibles. Presente está en todas las cosas, y le tratamos como al gran Ausente. Hállase al extremo de un rayo de luz, como mano que hiciese vibrar un hilo de oro; o mejor, él está, por su virtud creadora y motriz, debajo de cada pulsación de esa cuerda armoniosa, y nosotros nos remontamos por ella hasta el astro sin encontrarlo. Muéstrase por doquiera en sus obras y, por un extraño espejismo, sus mismas obras nos lo esconden y desvían la mirada que hasta él subiría.

Así como las nubes del atardecer que el sol hace brillar delante de sí como una pantalla espléndida, con todo e irradiar su luz a los cuatro ángulos del espacio, déjan oculto el sol; así también las cosas sensibles, las causas creadas nos ocultan la Causa primera e inaccesible. Él es quien nos ha hecho; él quien nos hace vivir; su ser es quien nos sostiene; cuando andamos en su busca, se nos hace compañero de camino, y, a pesar de todo, ¡no le vemos! Es el viajero misterioso de los peregrinos de Emaús, a quien hablamos de sí mismo como de un forastero, por no haberle reconocido, mientras él, durante ese tiempo, nos guarda e ilumina nuestro camino.

¿Cuándo llegaremos, pues, cuándo llegará la sociedad contemporánea a la hospedería en que Dios se revela? Todo está dispuesto para recibirle; el progreso ha lanzado para siempre las supersticiones antiguas; acércase la hora, así lo espero yo firmemente, en que sus divinas manos, al partir el pan de la vida universal, proyectarán una luz bastante para abrir nuestros ojos, y en que él mismo, una vez reconocido, nos dará, junto con la substancia material de la hora presente, el pan de la verdad que no perece.

CAPITULO III

NECESIDAD DE EXPLICAR EL ORDEN

I

Hemos recorrido la historia y examinado el valor del primer motivo que condujo a los hombres a creer en Dios, a saber, la necesidad de hallar un manantial al ser que descubrimos en este mundo y a la actividad que se despliega en él. Mas el universo no nos da únicamente un espectáculo de existencia y actividad, sino que nos ofrece además, y manifiestamente, un *orden*.

Todas las literaturas andan llenas de los sentimientos de entusiasmo promovidos en el alma humana por este espectáculo. No existe ser tan vulgar ni pueblo tan bárbaro, cuya frente no se ilumine y cuyo corazón no se enardezca a ciertas horas al contemplar este mundo penetrado por el espíritu y conducido por él como de la mano hacia un fin que ciertamente se nos escapa en su conjunto, pero cuya grandiosidad presentimos al divisar la inmensidad de este esfuerzo y la riqueza de sus medios.

De ahí un nuevo camino para acercarnos a Dios, puesto que, como dirá Santo Tomás de Aquino, todo orden es obra de la razón, y, al orden eterno, corresponde una causa eterna.

Pues bien, este camino lo sigue la humanidad en masa. Sabios e ignorantes se precipitan a entrar en él, en todos los siglos, siendo como es el más accesible a los ignorantes y para todos el más brillante. Aun los que con arrogancia y desdén rechazan las otras pruebas, detiénense aquí y convienen en que no se puede fácilmente hacer caso omiso de ésta. Procuran debilitar la prueba, pero empiezan proclamándola como un argumento a la vez impresionante y científico en alto grado. Científico, digo, en cuanto recurre a la idea de ley, que está en el fondo de toda ciencia.

Así vemos, por una parte, a Newton haciendo de esta prueba de la existencia de Dios un escolio *(scholium generale)* de sus teorías cosmológicas, y que, por otra parte, la multitud de desarrollos encantadores o grandiosos a que ella se presta, la convierten en una de las fuentes más altas de la poesía y de las bellas artes, las cuales se constituyen, en lo que tienen de más noble, en solidarios de la cuestión de Dios.

Inútil es evocar aquí los productos del instinto o de la poesía, y más aún el tratar de reconstruir un cuadro ni siquiera rápido de las *armonías* de este mundo. Pero, en lo concerniente a la ciencia, nos daremos cuenta, como hemos hecho respecto a la idea de Dios causa primera, del camino seguido por el pensamiento humano. Podrá esta exposición resultar breve, dados nuestros precedentes estudios.

Es a Grecia siempre a donde hemos de acudir para encontrar un pensamiento sistemático y científico en punto al objeto que nos ocupa.

En realidad, no se encuentra allí al principio. Ya lo tengo dicho: en los primeros momentos de sus trabajos, la ciencia griega quedó absorbida casi exclusivamente por el estudio de la materia. Preguntábanse los sabios de qué elementos están hechas las cosas. Apenas se les ocurría el plantear el problema de las causas activas; y respecto a las causas finales, respecto al orden conforme al cual están los seres subordinados los unos a los otros para alcanzar fines intentados y predispuestos, en esas primeras horas se ocupaban aún menos en ellos.

Había la escuela pitagórica tributado homenaje al orden reinante en el mundo, cuando hizo de los números — la más perfecta expresión del orden — la substancia misma de las cosas. Pero esta superstición del número más había contribuído a inmovilizar el pensamiento que a formar sus alas. Perdíase la mirada en combinaciones sutiles, cuando mejor correspondía levantarse al verdadero manantial del orden del cual son los números una expresión sólo parcial.

A su vez, había dicho Heráclito: «Una sola sabiduría existe: conocer el pensamiento capaz de gobernarlo todo en todo», y conforme a esta doctrina parecía enlazar la marcha del mundo con una razón suprema. Por desgracia, esta suprema razón la juzgaba él puramente ideal e impersonal. Consistía en el destino, en la fuerza de las cosas. No se trataba en manera alguna de la divinidad.

Y, con todo, esta concepción era superior a las de la mayoría de sus émulos. La mayoría, o no planteaban el problema, o, como Empédocles, atribuían el orden del mundo a afortunados azares. Es chocante hallar, en este último filósofo, un esbozo muy visible de la selección natural tal como había de desarrollarla, veinte siglos después, el darvinismo.

Como quiera que sea, entre esas diversas escuelas, podían diferir los detalles y resultar los puntos de vista más o menos divergen-

tes; pero, en el fondo, entre todos cuantos prestaban atención al problema, no había más que dar opiniones corrientes: o el acaso, o el destino.

Nótese que media ya una gran distancia entre esas dos concepciones antiguas. El acaso es un absurdo, una explicación que consiste en decir: no hay explicación alguna: actitud verdaderamente infantil. El destino, en cambio, es una concepción penetrada de un sentido profundo del orden, de la marcha regular de las cosas, y es, desde este punto de vista, precisamente lo opuesto al acaso. Si ambos convienen en excluir de la naturaleza una finalidad consciente, una voluntad previsora y responsable, el destino, que no es, en suma, estudiado a fondo, sino una especie de divinidad ciega, está, sin embargo, más cerca del verdadero Dios que el acaso estúpido e inerte.

En Atenas, hacia la mitad del siglo v antes de Jesucristo, fué donde la ciencia dió el gran paso que debía conducirla casi a los pies del Ordenador supremo. El hombre que le hizo dar este paso, Anaxágoras, mereció por ello, aun de parte de la misma antigüedad, un justo tributo de admiración.

«Cuando vino un hombre a decir, escribe Aristóteles, que el orden reinante entre los animales y en la naturaleza entera, es obra de una inteligencia, pareció semejante a un hombre en ayunas en medio de otros hombres ebrios».

En efecto, esta concepción de una inteligencia gobernadora del mundo, era, para la filosofía, la luz; era el grito de la razón tras los extravíos y embriagueces de las doctrinas panteísticas y naturalistas.

«Todo cuanto existirá, todo cuanto existe, todo cuanto ha existido, en la inmensidad de los cielos, ordenólo cuidadosamente la Inteligencia». Así hablaba Anaxágoras.

Puede hasta decirse que llegaba a exagerar su noción; pues, imbuído de su descubrimiento, y de la idea de ese oficio de la inteligencia en el mundo, parecía suprimir a favor de ésta la función de los agentes secundarios de la naturaleza. Acusóle con razón Aristóteles de servirse de ella a veces como de una máquina, para desenredar las situaciones embarazosas de la ciencia. Abuso menos grave, ciertamente, y más fácil de corregir que el olvido de sus predecesores para con el objeto más elevado del pensamiento humano.

Así llegamos, sin pasar por ningún otro pensador importante, a esa escuela filosófica que elogiamos ya al hablar de Dios causa pri-

mera y que con más razón merece ser elogiada aquí: la escuela de Sócrates y de sus grandes discípulos: Aristóteles y Platón.

Sócrates tomó por punto de partida de todas sus investigaciones el conocimiento del hombre. «Conócete a ti mismo» era su axioma favorito. No quería estudiar la naturaleza más que con relación al hombre y en la medida que la naturaleza del hombre la revela. No debe, pues, extrañarnos que haya sido este camino el que le condujo al Ordenador del mundo. Por otra parte, Sócrates no dejó jamás de valerse del buen sentido como de único guía de sus razonamientos; pero el buen sentido de Sócrates era tan seguro y de una esencia tan superior, que aprovechó más a la ciencia que todas las sutilezas de sus émulos.

— «Dime, Aristodemo, le hace preguntar Jenofonte en las *Memorables*, ¿hay hombres a quienes admires por su habilidad? — ¡Sí, por cierto! — Dime, pues, sus nombres. — En la poesía épica, admiro sobre todo a Homero; en el ditirambo, a Melanípides; en la tragedia, a Sófocles; en la escultura, a Policleto; en la pintura, a Jeujis. — Y ahora, insistía Sócrates, dime, ¿cuál es a tu parecer más digno de admiración: el que crea imágenes privadas de razón y movimiento, o bien el que crea seres inteligentes y animados? — ¡Por Júpiter!, replica Aristodemo, admiro ante todo al que crea seres inteligentes y animados.» Pero sintiendo venir la conclusión de Sócrates, añadía: «A menos que esos seres sean un efecto de la casualidad.»

Entonces Sócrates, poniéndose a describir con sobriedad y justeza las armonías del mundo, ninguna dificultad hallaba en probar que el universo es el producto de una inteligencia, y no de la casualidad.

Un poco más tarde, y bajo la inspiración de Sócrates, Platón continuó la demostración, y la llevó más lejos levantándose hasta las ideas eternas que presidieron a la formación de todas las cosas. Según Platón, toda cosa es expresión de un pensamiento, de una idea tipo manifestada imperfectamente por la materia; y es esta idea, este tipo ideal e inmutable, más que su manifestación imperfecta y cambiante, el objeto de la ciencia. Luego, remontándose más arriba, Platón ligaba esos tipos de las cosas a una realidad suprema a la cual llamaba el *Bien*, «padre de las ideas, superior al ser y a la esencia».

Por desgracia, Platón exageró su idealismo y pareció atribuir a las ideas eternas, tipos o modelos de los seres que nosotros observamos, una existencia separada y, en cierto modo, independiente. De todas maneras, desde nuestro punto de vista, fué digno de todos los

elogios y provocó en el espíritu humano un progreso inmenso.

Pero también en este punto es su discípulo Aristóteles el que, aventajando a su maestro con toda la superioridad de un espíritu ~~positivo y eminentemente científico, proporcionó la mejor fórmula~~ y la más completa demostración del orden del mundo y de su fuente.

Conviene leer de nuevo el célebre pasaje que nos ha conservado Cicerón, y en el cual Aristóteles, con el objeto de expresar su fe en una providencia ordenadora, guarda aún la forma de Platón y de Sócrates.

«Figurémonos unos hombres que hubiesen tenido siempre su habitación debajo de la tierra, en bellas y grandes mansiones, adornadas con estatuas y cuadros, provistas de todo aquello que suele abundar en las casas de los que son tenidos por dichosos. Figurémonos que, sin haber nunca venido a la superficie de la tierra, hubiesen oído hablar de los dioses, y que, de repente, abriéndose la tierra, abandonasen su morada tenebrosa para venir a habitar entre nosotros. ¿Qué dirían ellos al descubrir la tierra, los mares, el cielo; al considerar la extensión de las nubes, la fuerza de los vientos, y especialmente el sol, su magnificencia, su resplandor, la difusión de su luz que todo lo ilumina? Y cuando la noche habría obscurecido la tierra, ¿qué dirían al contemplar el cielo, y la multitud de astros por él esparcidos, y las fases sucesivas de la luna, su creciente, su menguante, y, por fin, la salida y la puesta de todas las estrellas, y la regularidad inviolable de sus movimientos? ¿Podrían acaso dudar de que realmente existen dioses y de que aquello era obra suya?»

Como se ve, en este pasaje, por admirable que sea, no habla como hombre de ciencia. Sólo hay aquí exposiciones semejantes a las que, al anochecer, solía hacer, paseando por las galerías del Liceo, entre personas pertenecientes a lo que llamaríamos hoy el «gran público».

En sus lecciones de la mañana, consagradas exclusivamente a sus discípulos, trataba las cuestiones en una forma severa y rigurosamente científica.

Entonces, volviendo a esta cuestión del orden del mundo y de sus causas, traía a juicio las teorías de sus predecesores, los panteístas y los materialistas. Considerando el *acaso*, demostraba con admirable sutileza y vigor que, en primer lugar, no es en sí mismo una causa, sino un mero accidente, y que precisamente este accidente se produce en cosas ordenadas con miras a un fin preciso.

«Cuando, en el orden de los fenómenos encaminados a un fin, decía, se produce un efecto diverso de este fin, dícese que este efecto

viene del azar». Y sacaba de ello inmediatamente la consecuencia de que el azar, lejos de suprimir la causa del orden, se apoya en ella, al apoyarse en su efecto.

Vosotros enviáis vuestro esclavo, decía, en una determinada dirección; un amigo vuestro envía el suyo en otra dirección que se cruza con la vuestra; si vienen a encontrarse en la Agora, es por mera casualidad; pero su camino no lo emprendieron por casualidad, sino que cada salida tenía su objeto perfectamente fijado; sólo el encuentro resulta fortuito, y tiene por causa indirecta, aunque no necesaria, algo que no es fortuito.

Por otra parte, si este encuentro de dos esclavos acaeciese todos los días, o la mayor parte de los días, sería preciso buscar a este hecho una causa especial; por cuanto es absurdo suponer que una cosa se produzca siempre o de ordinario de la misma manera sin razón alguna.

Pues bien, este es el caso de los fenómenos de la naturaleza. Siempre, o de ordinario, el esfuerzo de la naturaleza produce efectos armónicos y útiles. La naturaleza trabaja inconscientemente al modo como trabajaría el hombre, si aplicase su arte a producir los mismos fenómenos, y, asimismo, las obras del hombre aseméjanse a la forma que tendrían producidas por el trabajo de la naturaleza; pues, con frecuencia, el hombre, en sus propios trabajos, no hace sino imitar la naturaleza y emplear los medios de la naturaleza. Esto se debe, por consiguiente, a que, tanto en uno como en otro caso, y aún más, a ser posible, en este último, existe una intención a la que se propende, por lo cual, en la vida de la naturaleza como en la del hombre, el acaso no pasa de mero accidente.

Así pues, cada fuerza, cada tendencia de la naturaleza está orientada hacia un fin, de suerte que la naturaleza es un arte admirable; si bien un arte interior a las cosas, en ver de trabajarlas desde fuera. Seméjase a un citarista consumado, cuyo cerebro y cuyos dedos están adiestrados para las ejecuciones más vertiginosas, sin necesitar de deliberación alguna, pues la armonía va brotando de sus dedos como una onda.

Si el arte de las construcciones navales, dice nuestro autor, estuviese en la madera que va a emplearse, en vez de estar en el cerebro de un hombre, se identificaría entonces con la naturaleza, y el navío iría construyéndose de idéntica manera. Resulta, pues, que naturaleza es un verdadero arte; pues bien, el reconocer este arte, ¿no nos abre la ruta que conduce a reconocer un pensamiento soberano?

No me propongo analizar más a fondo las teorías del Estagirita;

ya habremos de volver a tratarlas por cuenta propia. He querido únicamente señalar el punto a donde había llegado la cuestión, bajo el reinado de la filosofía antigua. Puede considerársela agotada ya en lo que tiene de esencial, y por eso no es de extrañar que a los grandes filósofos del cristianismo, San Agustín, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y los otros, les haya bastado invocarla, y añadir los desarrollos que el progreso de los tiempos ponía en sus manos y, como es natural, los sentimientos más elevados nacidos bajo la inspiración de la fe.

Y, en efecto, la Biblia entera y toda la enseñanza evangélica ¿eran por ventura otra cosa que un grito de admiración frente a lo que ellas llaman «caminos del Señor» en la organización y gobierno del mundo?

Los cielos proclaman la gloria de Dios,
Y el firmamento publica las obras de sus manos.
Un día refiere a otro día este mensaje,
Y una noche da de él noticias a otra noche.
No son éstas palabras ni éste un lenguaje
Cuya voz no se deje oír.
Su estrépito se oye en toda la tierra,
Y sus acentos hasta los confines del mundo.

Estas palabras del Salmo son todavía, según confesión del mismo Voltaire, lo más hermoso que se ha dicho sobre la inteligencia ordenadora, y, cuanto al Evangelio, son familiares al lector aquellos pasajes en que el Salvador, sentado a orillas del lago de Genezaret, parecía comunicar nueva vida, con el ardor y vibración de su palabra, a todos los resplandores mudos de la naturaleza, moviéndolos a pronunciar y loar sin medida el nombre divino.

Y, no obstante, es tiempo ya de decirlo: esta concepción cristiana de la Providencia en el mundo debía más tarde servir de materia de escándalo. Que ese escándalo era absolutamente injustificado, espero poder dejarlo bien demostrado; pero, de momento, quisiera señalar ciertas circunstancias atenuantes a favor de los que a él sucumbieron. Creo que merece gran interés, para el reposo de los espíritus en la verdad, el averiguar cómo pueden ciertas inteligencias, al fin y al cabo, realmente selectas, alejarse así del camino trazado por los siglos; qué apariencia logró seducirlas; qué parte de verdad pueden encerrar sus doctrinas. Pues seguramente alguna deben de encerrar, no estando el espíritu humano hecho para el error. No conseguiría reunir adeptos un sistema del todo falso, y particular-

mente, diría yo, en nuestros tiempos, en que es mayor la cultura de los espíritus, en que sabemos más cosas, y en que, por lo mismo, hay mayores probabilidades de no dejar escapar del todo la verdad.

Conviene, pues, distinguir, respecto a nuestro problema, tres fuentes muy diversas de conocimiento: el instinto, la religión, la ciencia.

El instinto se levanta de un salto de la visión del orden a la concepción de su causa. «Cuando se entra en una casa bien ordenada, decía Aristóteles, reconócese en seguida al habitante». He aquí el instinto de la razón.

La religión repite lo que dice el instinto, y lo confirma con la autoridad de una revelación positiva.

Mas la ciencia, por su parte, procede de otra manera: apóyase sobre hechos precisos, y sobre la clasificación metódica y la interpretación sistemática de estos hechos. Mas este trabajo de la ciencia está naturalmente subordinado a la acción del tiempo, que otorga o rehusa a los investigadores los elementos de su obra, y les presenta a sus ojos ora en un aspecto, ora en otro.

Hay épocas en que una idea nueva suele impresionar de tal modo que todo cuanto parece estar de cerca o de lejos en contradicción con ella cae en descrédito, hasta que, pasado el primer deslumbramiento, se consigue dar a las cosas la proporción debida.

Viene un descubrimiento; realízase un progreso, y al instante se concluye mucho más allá de lo que permiten los hechos. Por otra parte, interviniendo el espíritu de reacción, contribuye, con su obstinación y mezquindad, a empujar a extremismos a los hombres de vanguardia, y de ello sale perjudicada la verdad. Así aconteció que una cosa clara y evidente para todos, y desde siempre en posesión del espíritu humano, a saber, la intervención de una Inteligencia en el mundo, pasase en la ciencia moderna por el eclipse parcial de que hablábamos.

Preciso es convenir en que nuestros antepasados se habían formado del mundo una idea asaz estrecha. Privados de los medios de que disponemos nosotros para explorar el universo y su historia, habían de atenerse al testimonio de sus ojos; consideraban la tierra como el centro de todo; el orden del mundo como realizado en bloque por un poder, claro está, inteligente. La idea de evolución habíase abierto ancho camino; ya Empédocles había esbozado su teoría de una manera admirablemente precisa, y, por otra parte, la idea de un movimiento rotatorio de la tierra, idea tan importante desde el punto

de vista de la impresión producida en nosotros por el mundo, no era tampoco desconocida de las escuelas antiguas: habíanla enseñado los Pitagóricos; pero la influencia de otros sistemas filosóficos y científicos, y sobre todos ellos la Biblia, convertida en catecismo cristiano e interpretada de un modo excesivamente literal, habían hecho desvanecer aquella idea, y, al fin, resultaba construído un universo algo simplista, en que todo parecía regulado por un orden evidente y en que, por decirlo así, se tocaba con el dedo la verdad de esta sentencia: Los cielos narran la gloria de Dios.

La idea de una Causa ordenadora del mundo tenía delante de sí ancho camino. Todo parecía, en verdad, como arreglado por una mano hábil. Cada edad del mundo llevaba el sello de una intervención nueva y personal de la Inteligencia creatriz. Por lo demás, todo estaba dispuesto del modo más conveniente a los intereses del hombre, lo cual ayudaba no poco a éste a confesar al Eterno. Era la tierra a manera de un nido donde una mano atenta le había puesto, con una bóveda azul para protegerle, con astros para iluminarle, con frutos para nutrirle, con una variedad infinita de productos de todas suertes, suficientes para atender a sus necesidades, y con el problema de las cosas a propósito para ocupar sus ocios. Era una explicación cabal; nada costaba el admitirla. Y nótese bien que todo era verdad, aunque quizá no en esta forma.

Por esto, cuando más tarde llegan los grandes descubrimientos cosmogónicos y cosmológicos, los de Galileo, Kepler, Copérnico, Newton..., se empieza por rechazarlos, se empieza rebelándose contra ellos. Muchos cristianos, hasta teólogos, figúranse de buena fe que se intenta destronar a Dios: lo mismo se había dicho de los astrónomos en tiempo de Platón. Y se trataba de herejes o de paganos a esos pobres inventores eminentes, que muy lejos estaban de tener intenciones tan negras.

Aparte esto, en el mundo sabio, y más todavía en el mundo de los mediosabios, las convicciones religiosas sufrían un sacudimiento profundo, por la razón de que, a los ojos superficiales, la religión y la tradición bíblica parecían formar cuerpo con esas doctrinas caídas en ruina y desde entonces anticientíficas. No se acertaba con la manera de ser hombre progresivo y al mismo tiempo discípulo de Moisés y de Jesús. Se había llegado a especular y sistematizar de tal manera, en las escuelas medievales, que lo divino y lo humano habían acabado por aglutinarse y confundirse en los espíritus, de tal suerte que la ruina del uno parecía arrastrar detrás de sí la del otro. No hemos conseguido aún desprendernos de esta confusión: ¡tan profunda era!

Si aún hoy, después de dos siglos, vese todos los días anatematizar en nombre de la ciencia doctrinas religiosas que nada tienen que ver con ella, y, en nombre del dogma, conclusiones científicas que no le conciernen, ¿podía dejar de ser así en la hora de los primeros conflictos promovidos por la joven ciencia? No debe, pues, extrañarnos mucho que algunos sabios convencidos y ciertos medio-sabios simplemente persuadidos, pero cuya fe era por desgracia poco sólida, se escandalizaran de las doctrinas religiosas, a causa de no saber distinguir entre la palabra divina en su pura substancia y los comentarios humanos amontonados y como cristalizados al rededor de ella, en el curso de los siglos.

Y, de hecho, esto es lo que pasó. La conmoción producida entonces en el ánimo de los hombres fué tal que no nos hemos librado aún de ella, y que pasará todavía mucho tiempo antes de verse apaciguado ese gran movimiento; antes de que la reflexión venga a puntualizar doctrinas construídas con excesivo apresuramiento, las cuales contienen tanta sabiduría como insensatez, pero también tanta insensatez como sabiduría, y antes de que la Causa primera ordenadora vuelva a cernerse sobre el mundo agrandado, iluminado y más profundamente penetrado por una luz más alta.

Hemos hablado ya de esa época, que fué capital para la historia del espíritu humano. Quimérico sería pretender ponerle límites precisos; pero, según tengo dicho, en las postrimerías del siglo XVII es donde tiene como su centro de gravedad.

Entonces, en efecto, el mundo cambia verdaderamente de aspecto a los ojos de los hombres. La observación se ejerce mejor que no podía haberse hecho antes; se trabaja con la ayuda de métodos más precisos; aumenta el número de los investigadores: forman todo un pueblo, libre y activo, en lugar de una selección casi exclusivamente confinada en la especulación pura. Y van haciéndose siempre nuevos descubrimientos; y van manifestándose las grandes leyes cósmicas; y el mundo se agranda así en el tiempo como en el espacio. El primer día del globo retrocede — así se cree por lo menos — un número aterrador de siglos. Córrense las puertas del firmamento para permitir a nuestros telescopios gigantes poner sus ojos ávidos en el infinito.

¡Es, efectivamente, el infinito quien de súbito se extiende, mudo y grave, ante la mirada asombrada de los hombres! Y entonces el pensamiento se exalta y enloquece; siéntese presa del vértigo, como Pascal, en presencia de esas inmensidades: inmensidad de los

espacios, inmensidad de los tiempos, y, en vez de formarse, según hizo Pascal, una idea cada vez más grande de Aquel que reina sobre esos infinitos, esta idea se evapora y elimina.

Antes, el término de todo se hallaba en esa bóveda de cristal que creían movida por un ángel. Encima de ella, estaba Dios: ¡imposible era negarlo! Los elegidos se paseaban sobre la convexidad de los cielos. Mas esos cielos de cristal volaron hechos pedazos, y detrás de ellos, a primera vista, percibióse solamente el vacío poblado de silencio, por donde circulan las esferas, bajo el imperio de unas leyes, sin estar dirigidas por ninguna voluntad manifiesta.

El universo ya no es trono de Dios y la tierra escabel de sus pies; no hay en todo eso sino un mecanismo inmenso, que va dando vueltas; que obra sin darse cuenta; que corre sin objeto alguno; que produce sin plan; que hace, deshace y rehace su eterna tarea, al modo como rumía el buey, como gime el viento, sin haber nadie allí debajo. ¡Dios se ha ausentado! Parece como si las fronteras del universo, al retroceder, se lo hayan llevado con ellas, de un modo semejante a la marea que, al retirarse, arrastra con ella la ligera flotilla de barcas de pesca que poblaban el puerto.

No hay en esto, para el ateísmo, una poderosa excusa. Pero yo no excuso, sino que me limito a explicar; procuro darme cuenta de lo que pasó, y lo que pasó fué de momento esto: se miró al mundo con mirada nueva y sólo se vió en él una máquina formidable; sufrióse la opresión de la inmensidad de la materia lúgubre y vacía; y esa mirada hipnótica, si así puede hablarse, del hombre que contempla demasiado de cerca una luz muy brillante, hizo enloquecer a los hombres y echar en olvido a Dios.

Y, además, existe, como siempre, la pretensión de reemplazar la causa del orden.

¿A qué suponer ésta fuera del mundo, si la hallamos en su propio curso?

Se presentan hoy diversas formas de explicar este mecanismo. No insisto en este punto, al cual habré de volver más tarde; me limito, de momento, a indicar las causas del descrédito en que ha caído, en buen número de espíritus contemporáneos, esta idea esencialmente humana y hasta aquí universal de una causa ordenadora del mundo. He aquí dos bien definidas: en primer lugar, el deslumbramiento de la nueva ciencia frente a un universo agrandado y como vaciado de su Dios; en segundo lugar, la adquisición de nuevos recursos para explicar todas las cosas, incluso, según parece, los orígenes primeros.

Finalmente, ya que he hablado de circunstancias atenuantes, voy a subrayar una nueva poco ha indicada: es la torpeza de un gran número de apologistas que defendían la causa de Dios en forma totalmente estrecha y anticientífica.

De tal manera se empeñaban en querer demostrar a Dios como autor responsable de todo el trabajo de la naturaleza, que, sin darse cuenta, iban cayendo poco a poco en la equivocación de que Aristóteles acusaba a Anaxágoras, a saber: de suprimir las causas segundas en favor de la primera; de que parecía considerar la naturaleza como un tejido de actos divinos, manifestación, no de leyes, ni de antecedentes naturales y necesarios, sino de voluntades directas y actuales del Creador.

Se miraba a Dios como al «ángel de las esferas», conduciendo el mundo por caminos arbitrarios y moviéndole a golpes de dedo pulgar. Tomábase al pie de la letra la orden dada por el Eterno al mar, en la Biblia: «Vendrás hasta aquí, no irás más lejos; aquí se quebrará el orgullo de tus olas», o bien la frase consoladora y verdadera, pero que es preciso entender bien, de Jesucristo en el Evangelio: «No cae del techo ningún pajarillo, ni cabello alguno de vuestras cabezas, sin el permiso del Padre celestial.»

Todo el universo se hallaba así transformado en una especie de corte de milagros, en la cual todo se hace de improviso, por decisiones súbitas, imposibles de prever. Cometíase en esto una imprudencia muy grave, por cuanto, sobre no existir nada más desemejante al verdadero oficio de la Providencia en el mundo, nada podía resultar más antipático a la ciencia ni más contrario a la causa de Dios.

Y, a la verdad, ¿en qué consiste la ciencia? En el conocimiento de los fenómenos por su causa. Cuando yo llego a saber la causa de un fenómeno, como la lluvia, el granizo, los eclipses, tengo ciencia de ellos. Pero, evidentemente, cuando hablamos de causas, no se trata sólo de la Causa primera, pues, a ser así, no habría otra ciencia sino la teología. Particularmente, en ciencia natural, trátase de causas naturales, de causas segundas. Decir, por ejemplo, que es Dios quien impuso al mar sus límites, es explicar poéticamente, o filosóficamente, según la forma que se adopte, la causalidad universal del primer Principio. Mas, en ciencia natural, el expresarme así equivaldría a no decir absolutamente nada; pues sería hacer caso omiso de las causas próximas, objeto único de las ciencias naturales.

Además, si la ciencia quiere tener un objeto real y sólido, ha de dar por supuesto que las causas por ella estudiadas son causas nece-

sarias; que, concurriendo las mismas condiciones, produciráse infaliblemente el mismo fenómeno. De otra suerte, careceríamos de toda base sólida para establecer certidumbre alguna. No hay ciencia más que de lo necesario: axioma admitido por todos ya desde Sócrates. Síguese de ello claramente que, si ha de haber una ciencia de la naturaleza, es preciso suponer antes entregada esta última a la necesidad.

De ahí los celos de la ciencia contra todo cuanto parezca disminuir esa concepción de la necesidad de las cosas. De ahí su repugnancia, por ejemplo, a aceptar el milagro, a pesar del carácter excepcional con que se presenta. Pues bien, si trocáis la naturaleza en un milagro continuo, en una especie de sinfonía ejecutada por sola la Causa primera; si es Dios quien empuja el mar a sus riberas, más o menos lejos según sea su voluntad, concebida como una voluntad del momento, entonces destruís la necesidad; nada se aguanta en la naturaleza; los seres se yuxtaponen, sin penetrarse; las causas naturales no son verdaderamente tales, no pasan de ser fantasmas de causas. Y eso no puede aceptarlo la ciencia: equivaldría a su muerte, y, pues nadie se resigna de buen grado a morir, yérguese la ciencia contra vuestra noción; la aplasta, y cree con el mismo golpe haber aplastado a Dios.

Finalmente, ¡qué extraña actitud impone esta concepción al defensor de Dios ante la ciencia! Apenas habrá hecho ésta una nueva conquista, descubierto una ley con la cual se explica por sola la necesidad de las cosas aquello que vosotros pretendéis explicar por un querer divino, el hombre de ciencia, aun el mejor dispuesto a vuestro favor, tendrá la impresión de haber rechazado a Dios de este dominio nuevamente conquistado por sus investigaciones, y, por lo mismo, de haber emancipado en aquel punto de su tutela al universo. Y como la ciencia va siempre avanzando, como espera confiada un día u otro hacer entrar todo o casi todo en sus registros y leyes, nada la detiene ya en desconocer a Dios, y, una vez para siempre, en suprimirlo como una hipótesis inútil.

Eso ha hecho ella, como decía yo, en la persona de más de uno de sus representantes ilustres, y más aún por boca de medianías que alardean de ser representantes suyos.

Conviene que ninguna culpa nos quepa a nosotros en esas defecciones, y por esto considero de la más extrema importancia fijar bien la verdadera razón de ser de la Causa primera en el régimen del universo. Si a primera vista parece que le substraemos algo, pronto se verá que en el fondo lo que logramos es rejuvenecer nuestros loores,

para mejor saludar en Dios al Ordenador, al Artista ideal, al Arquitecto, y, juntamente, al Padre que ha preparado, según la Biblia, alimento para todos los seres en el tiempo señalado.

II

La naturaleza, ¿es obra de una inteligencia?

Para responder a esta pregunta, parece que me correspondería hablar ante todo del orden y belleza del mundo, no con el fin de describirlos poéticamente, sino para sacar de ello argumento a favor de una causa ordenadora. Aquí vendremos a parar, sin duda, pero con empezar por ello no lograríamos sino debilitar nuestra prueba. Es preciso remontarse más arriba, y, pues se trata de orden, ponerlo ante todo en nuestros discursos principiando por el principio, es decir, por el fondo de las cosas.

Pues bien, yo observo en la naturaleza, anteriormente al orden y por debajo de él, tal como la base está debajo del objeto por ella sostenido, una propiedad fundamental sin la cual ni la naturaleza, ni, por tanto, la ciencia, ni aun un juicio cualquiera acerca del mundo, podría concebirse: es la *estabilidad*.

Llamo *estabilidad*, en la cuestión presente, a la propiedad por la cual las mismas causas producen idénticos efectos, las mismas condiciones dan lugar a idénticos fenómenos, y las mismas esencias, las mismas naturalezas, a idénticas manifestaciones. Y yo afirmo que esto solo, independientemente de los armónicos y útiles resultados que de ello se derivan, basta para probar que el mundo procede de una inteligencia.

Y, efectivamente, pregunto yo: ¿Por qué razón las mismas naturalezas, las mismas esencias se conducen siempre de la misma manera? ¿Por qué razón las mismas condiciones terminan siempre en resultados idénticos? ¿Por qué el fuego quema siempre o tiende siempre a quemar, y por qué un cuerpo pesado, abandonado en el espacio, cae infaliblemente siguiendo una ley siempre la misma? Evidentemente, no puede ser sino porque a ello están determinados. Si no estuviesen determinados a ello, ninguna razón habría de que se condujeren siempre igual; quedarían entregados al azar, y el azar carece de ley: es algo indeterminado; frente a cada caso individual, hállase en una situación enteramente nueva, y, por consiguiente, no hay motivo alguno para que se decida, si puede hablarse así, por la solución de la vigilia mejor que por una solución nueva, o mejor,

ningún motivo tiene para adoptar una solución más bien que otra; es decir, en el fondo, el azar suprime toda actividad, y con mayor razón toda actividad regular y constante.

Requiérese, pues, para que la naturaleza produzca, en determinadas condiciones, ciertos efectos dados, y esto con certidumbre, con una certidumbre tal que sobre ella pueda levantarse todo el edificio de la ciencia; requiérese, digo, que haya, en la naturaleza y en los agentes de ella, una *determinación*.

¿qué es sino una orientación hacia un objeto, hacia un fin? La determinación de un agente en cuanto tal es la determinación de su fin. Hacer un soldado es hacer un hombre capaz de vencer; hacer un reloj es hacer una máquina capaz de señalar la hora. El reloj encarna, en cierto modo, la intención de señalar la hora, como el soldado la intención de vencer al enemigo común. Así también, un agente de la naturaleza encarna, por la determinación especial que posee, la

Ahora bien, una determinación, en un ser hecho para obrar, intención de producir tal o cual efecto.

Y yo pregunto: ¿De dónde procede esta intención?

Evidentemente, no pertenece al mismo agente. Si así fuese, podría modificarla, y en todo caso, debería conocerla; pues si una intención puede encarnarse en un objeto desprovisto de vida, como la intención de señalar la hora se encarna, según acabamos de decir, en el reloj, es a condición de haber sido antes pensada y querida por algo distinto de un objeto muerto. En la inteligencia está la causa propia y única suficiente de la *intención*, y, por tanto, de las intenciones de la naturaleza.

Y, en efecto, una intención es, por propia definición, una disposición con miras al porvenir; es una adaptación anticipada; una relación establecida entre dos hechos, de los cuales el uno no existe todavía, y de los cuales el primero no existe más que con miras al segundo y como por él. Y yo afirmo que esto es obra de una inteligencia, de una inteligencia capaz de reunir en sí los términos de esta relación entre dos hechos creados el uno para el otro; capaz de realizar idealmente, mientras se espera su realización en la materia, esa adaptación de una tendencia a un objeto, de una propiedad a un hecho, de un antecedente a un resultado.

Por eso decía el gran Herschell, refiriéndose a la gravitación, la cual no deja de ser la más simple de las fuerzas que nos es dado conocer: «La fuerza de la gravitación es el resultado de una voluntad que en alguna parte existe.» Había comprendido que se requiere una razón para explicar el más insignificante fenómeno de la materia.

Por aquí se ve que cuando se pregunta, como en Molière: ¿Por

qué hace dormir el opio?, o bien ¿Por qué brilla el fuego?, o bien: ¿Por qué se combinan siempre en las mismas proporciones el oxígeno y el hidrógeno?, no basta con responder: «Es su naturaleza.» Naturaleza suya es, en efecto; pero precisamente yo advierto que en esa naturaleza hay una *intención*, habiendo como hay un resultado siempre idéntico, y, por lo mismo, una determinación a este resultado, y, por lo mismo, un fin.

Y así como delante de una realidad contingente hemos preguntado: ¿de dónde viene esta realidad?, y nos hemos visto forzados a responder: Viene definitivamente de una Realidad primera y necesaria; así como delante de una actividad considerada como tal hemos dicho: Esta actividad no puede, en definitiva, venir sino de una Actividad primera e indefectible; así, delante de una intención encarnada en un ser y manifestándose en forma permanente e infalible, tengo derecho a preguntar: ¿De dónde viene?, y sólo una cosa puedo responder: Es obra de una Inteligencia primera y ordenatriz.

Digo una Inteligencia primera, y, al hablar así, parecería que me precipito un poco. Pues pudiera, a primera vista, creerse que esta conclusión va más allá de las premisas. Y, realmente, no se requiere, para adaptar un medio a un fin, ser la Inteligencia primera. El relojero no lo es esta inteligencia; nada tiene de infinito, y, con todo, adapta un medio a un fin, y lo mismo sucede en todas las obras de la inteligencia humana.

Concedámoslo; pero no sin advertir que las obras de la actividad humana no se parecen en esto a las de la naturaleza. ¿Qué hace el relojero al construir su máquina? Dispone de rodajes, pesos, resortes; cosas todas éstas con propiedades conocidas y propias para ser empleadas con miras al objeto propuesto; de suerte que le basta ser capaz de observar y prever para llevar a buen término su trabajo. Pero no sucede así tratándose de la naturaleza. Esta no supone nada, no va precedida de nada; nada puede utilizar fuera de la materia común e inerte que viene a ser el terreno común donde sus fuerzas luchan entre sí. Síguese evidentemente que las tendencias que una naturaleza dada manifiesta no son combinaciones artificiales y artificiosas, como en el caso del relojero, sino que es en la misma realidad, en la realidad del ser operante, en su esencia misma, donde está la fuente de las tendencias por él manifestadas. Si el fuego quema, es por ser fuego; la propiedad de quemar no es sino la forma especial revestida por su poder activo, y éste, a su vez, no es más que la manifestación y como una emanación de su esencia.[1]

1. Adviértase que para nosotros este ejemplo ha sido escogido al azar, y que no es intención nuestra volver al fuego-substancia y a la teoría de los cuatro elementos.

De modo que esta tendencia no puede haberle sido impresa, ni este objeto puede haberle sido asignado, ni esta intención haber sido puesta en él más que por el autor de su naturaleza y motor en el cual su actividad se alimenta, es decir, en resumen de cuentas, por ese Ser primero que hemos descubierto en la cumbre de todos los seres; por esa Actividad primera que hemos descubierto en el origen de todas las actividades, en una palabra: por Dios.

Puédense aún presentar en otra forma las cosas y considerar el determinismo natural, no en sí mismo, sino, conforme hacía ya Aristóteles en sus relaciones con la ciencia.

La ciencia, decíamos, se apoya en el determinismo. Débese a la razón de estar los caminos de la naturaleza trazados de antemano en cada caso el que podamos, después de reconocerlos, descubrir su ley y convertirlos en base de un sistema. Pero si no hay en la naturaleza finalidad alguna, no habrá tampoco determinismo posible, según hemos indicado: el azar carece de toda fijeza. Por tanto, el suprimir la finalidad equivale, quiérase o no, a suprimir de un golpe la ciencia.

Equivale, asimismo, a hacer insuperables las investigaciones por ella sugeridas; pues, evidentemente, toda intervención y toda experiencia, ¿no es un acto de fe en una intención conocida o supuesta de la naturaleza? Nada podemos obtener de la naturaleza, si no se interesa en ello ni quiere producirlo. Aun en los casos en que parece acceder a nuestra voluntad, viene a hacer siempre la suya, o mejor, cumple con la suya al acceder a la nuestra, así como el obrero, cuando trabaja para el patrón, trabaja para sí mismo.

Se ha dicho muy a menudo, y era una de las ideas familiares de Claudio Bernard: Con nuestra intervención en el mundo que nos circunda, no hacemos sino acarrear materia al taller de la naturaleza. Conocemos, por la ciencia, la especialidad de cada obrero, y confiamos a su acción lo que él es capaz de transformar para uso nuestro. Por esto el resultado producido no es sólo una *respuesta*, sino, ante todo, por parte de la naturaleza, la manifestación de una espontaneidad y de una *intención*. Así como toda acción despierta una reacción, también cualquiera intención manifestada por nosotros en un acto provoca, en la naturaleza, el despertar y la manifestación de una intención del mismo género. Hay, por consiguiente, en la naturaleza tantas intenciones, por lo menos, cuantas son las que ponemos en obra nosotros; las hay infinitamente más en número, puesto que todo cuanto nos sale bien estaba predeterminado a producirse, y no puede suponerse que sólo aquello que nos sale bien está predeterminado. Nuestra limitada acción, tan limitada que se la puede consi-

derar casi nula, logra únicamente despertar parcialmente la naturaleza; sólo en una u otra de sus inagotables virtualidades logra revelarla a sí misma. «¿Qué vale un hombre en medio del infinito?» y ¿qué puede la acción de la ciencia en la infinidad de los recursos cósmicos? Pero, en todo caso, si es verdad que la tendencia de la naturaleza a modificar la materia que le ofrecemos no es inferior a la que tenemos nosotros a modificarla a ella misma; que si nosotros obramos industriosamente sobre ella, otro tanto, y no menos industriosamente, obra ella sobre nosotros y sobre el objeto que le sometemos; que, para nosotros, el obrar equivale a solicitar su acción, y que el proponernos un fin de nuestra intervención significa tanto como invitarla a ella a realizar sus fines propios; si es verdad todo esto, cosa clara es que se requiere tanta idealidad para explicar las reacciones de la naturaleza como se la requiere para explicarnos nuestra acción a nosotros mismos; que necesita la naturaleza por lo menos tanto arte como el que necesitamos nosotros, pues sólo hay en el nuestro una utilización del suyo. Y es claro también que en el estado ideal ese arte de la naturaleza no reside en ella misma; y, por tanto, en el caso de su acción como en el caso de la nuestra, hay un *sujeto* detrás del *objeto*, un pensamiento detrás de la materia, un ser viviente detrás de la pasividad nuestra.

Como se ve, para llegar a Dios por medio de la naturaleza, no se requiere entrar muy adentro en la consideración del orden. La menor acción, analizada atentamente, conduce hasta él; el menor átomo en vibración obedece a su ley y revela con ello al Legislador. El ser que nace, el ser que cambia, no nace ni cambia más que para obedecer a un orden. En la inteligencia está la cuna de todas las cosas; todo ser se precede a sí mismo en la idea de la cual ha de salir, y, no menos en las obras de la naturaleza que en las del hombre, se empieza por pensar, para obrar luego: primero, el pensamiento; la acción, después. Eso expresaban los antiguos filósofos al decir que la causa final, llamada también el objeto, es la primera de las causas, o, mejor aún, es la causa de las causas, *causa causarum*. El fin da a la actividad su razón de ser antes que la actividad, a su vez, realice el fin. Con una condición: para que el fin, antes de ser realizado, obre, ha de existir, en el estado ideal, en una inteligencia; y, tratándose del fin a que aspiran los seres en virtud de su misma esencia, esta inteligencia no puede ser otra que aquella de la cual dependen las esencias, es decir, la inteligencia creadora: Dios.

* * *

¿Qué diríamos ahora si ensanchásemos el campo de nuestras observaciones hasta abarcar todo el juego complejo y regular, todo el drama a la vez ardiente y tranquilo de la naturaleza; si pusiésemos al descubierto en su trabajo intenciones, no sólo fijas, sino inteligentes, grandiosas? Nuestra prueba no alcanzaría con ello más vigor, pero sí una luz tal que sólo podrían negarse a admitirla los insensatos o los espíritus de tal modo preocupados u ofuscados por sofismas que no fuese capaz de impresionarles ni la evidencia más meridiana.

Y, en efecto, desde nuestra primera mirada al mundo, descubrimos, además de la adaptación de cada uno de sus agentes a un efecto especial y determinado, una adaptación de *conjunto*, una *organización* admirable.

Los seres no están aislados; en ellos se manifiesta una tendencia hacia un resultado de su concurso.

En una palabra: la naturaleza sigue un plan.

¿Habrá necesidad de demostrar esta proposición hoy que toda la ciencia viene a resultar, por decirlo así, un comentario de ella; hoy que todas las ciencias particulares van convergiendo, hasta casi establecer contacto, hacia el conocimiento cada vez más profundo de esa trama universal, tejida por medios infinitamente sencillos en sí y que, con todo, van a terminar en una variedad de dibujo que pone en desconcierto el ojo más ejercitado y sagaz?

Cuando el naturalista practica una experiencia, ¿no declara acaso su fe en un orden cuyos misterios trabaja por descubrir? Cuando distribuye los seres en géneros y especies cuidadosamente distinguidos y clasificados, en sus cuadros, ¿no viene a afirmar con ello que hay un plan en la creación, y que el ser se despliega según normas definidas y armoniosas?

Cuando él estudia la historia del pasado, en esas ciencias admirables que nuestro siglo ha renovado y se llaman: astronomía, refiriéndose al pasado remoto de todo el sistema del mundo; paleontología, refiriéndose al pasado remoto de la tierra; y luego, historia, que es su prolongación con miras a la humanidad; cuando nos muestra, a través de tiempos inconmensurables, toda la historia de los seres, que va desarrollándose desde la nebulosa hasta la vida; desde las primeras palpitaciones de esa vida en el fondo de los mares hasta el hombre, el cual viene, tras los siglos vertiginosos, a recoger la herencia de un pasado que parece hecho para él; después, tras la obscura historia de su cuna, el desenvolvimiento de la humanidad a través de las edades; su infancia en las civilizaciones primitivas; su adolescencia radiante en las edades clásicas; su edad madura en

la cual parece entrar con la era moderna; en una palabra, su *progreso* lento y laborioso, pero muy real, y parecido a las evoluciones tranquilas o entrecortadas por cataclismos que ha atravesado la tierra: pregunto yo si no hay aquí un espectáculo de orden. Pregunto yo si un hombre de recto sentir y no refractario a la reflexión no está obligado a confesar que no es el azar quien gobierna.

Atribuir al acaso todo ese trabajo gigantesco y magnífico, todas esas organizaciones sabias hasta el misterio, sutiles hasta el máximo extremo de delicadeza y finura; decir del hombre, para no hablar más que de él: este organismo maravilloso, que comienza desarrollándose de tan admirable manera, que conserva luego, en el transcurso de años, en medio del flujo incesante de la vida, su autonomía intangible; que, no bastándole con utilizar sus órganos, los crea, los desarrolla, los separa con una vigilancia que, a pesar de ejercerse de manera inconsciente, no deja por ello de estar dotada de una fecundidad de recursos y una flexibilidad de adaptación admirables; este ser que se fabrica a sí mismo sin darse cuenta; que es a la vez causa y efecto, medio y fin de sí propio, el telar que teje y la trama que se forma, de tal suerte que los productos de su vida son a la vez factores de ella, y cuyo todo depende de cada parte, la cual depende a su vez del todo; este ser, finalmente, que no es sólo mecanismo, sino sentimiento; que saca de la materia de que está formado, como el músico de una lira, la gama ilimitada de las sensaciones, de las reacciones orgánicas y sensibles, y que viene a coronarlo todo en sí por la floración de esa actividad, casi infinita por su naturaleza y recursos, llamada pensamiento; y por la palabra que lo manifiesta; por la voluntad que lo completa con la posesión anticipada de su objeto; por la conciencia que lo liga al bien supremo; y por el amor que lo difunde en la creación entera: decir de este ser que es el producto de una acumulación de átomos, que tiene por única ley de su formación la casualidad y que es meramente una de las infinitas combinaciones, una de las suertes de dados que al volcarse el cubilete de los átomos podía caer sobre el tapete de la materia, en la inmensidad de los tiempos: pregunto yo, ¿quien así se expresara, no merecería ser tenido por loco, o bien por un sabio miope, con lentes de tal manera ahumados, que no llegue a ver a dos pasos delante de sí?

No, no es la casualidad quien ha decidido esas cosas. La casualidad es ciega; la casualidad carece de ley; la casualidad no se pone en camino hacia lo mejor; no llega a constituirse en un equilibrio estable y no progresa siguiendo un orden determinado, por ser la casualidad precisamente lo contrario de la estabilidad y del orden.

Existe, pues, un plan: ésta es la conclusión a que habrá de someterse todo espíritu sincero. Existe un plan del universo, un plan de la vida, un plan de realización para cada especie, un plan de evolución para cada individuo de esta especie; existe un plan para la formación de cada órgano y para el ejercicio de cada función. Todo es medida, número, peso, armonía, pensamiento, y luego perseverancia y progreso en esta armonía y pensamiento. En vano querrán amontonar sofismas; a nadie se logrará convencer de que todo eso se haya hecho solo, y de que no hay, en la cumbre de las cosas y por encima del tiempo, una Inteligencia que puso industriosamente unos en presencia de otros los elementos combinados del mundo; que dispuso las partes para el todo, los antecedentes para los consiguientes, las potencias activas y sus leyes con miras a los resultados armónicos de estas potencias y leyes.

Son cosas éstas que no deberían demostrarse, siendo como es tan brillante e irresistible su evidencia. ¿Quién podrá, pues, resistir a tales claridades? Apenas algunos necios interesados en dejar vacío el cielo; algunos mentecatos incapaces de reflexionar, y algunos filósofos de mirada sutil, pero miope.

¡Los que os niegan, oh Dios, no son dignos de ver el sol brillar sobre sus cabezas! No saben distinguir la luz de las tinieblas.

Y, a pesar de todo, hay quienes persisten en negar!

¿Cómo justifican estos hombres su actitud? ¿Qué pretextos aducen para librarse del ridículo? Cosa muy complicada y difícil resultaría el pretender meternos en todos los subterfugios del error, que son infinitos como la necedad humana. Pero no será imposible desembrollar ese caos procurando atenerse a las ideas madres, a los pecados capitales, si me es lícito usar esta expresión, de la negación de Dios.

III

Así, dicen algunos:

Razona usted en forma excesivamente humana que hace inaplicables sus razonamientos a las operaciones de la naturaleza. Si un hombre obrase como ella, a buen seguro, el resultado sería, por su parte, obra de inteligencia. Pero la naturaleza no es un hombre. Nada prueba que, antes de obrar, necesite ella concebir un plan, o que alguien lo conciba en lugar de ella. Nuestra inteligencia es quien

introduce en los hechos esta clasificación de fines y medios, de intenciones y ejecución. Nosotros prevemos los resultados, y concluimos de ello que la naturaleza se los ha propuesto; pero eso es confundir el orden del conocimiento con el de las realidades. De que a nosotros, para entender, nos sea preciso reflexionar, no se sigue que a la naturaleza le sea preciso deliberar antes de obrar. Sólo en cuanto es objeto de la inteligencia revela intenciones la naturaleza; mas no en sí misma.

Gustosamente concedo aquí, como siempre, a la verdad su parte. Más de una vez he observado, en obras filosóficas, ligeras huellas de la ilusión que nos atribuyen. No hace mucho, en un congreso científico, dejóse prender en ella cierto filósofo, y me acuerdo que me permití manifestar mi protesta. Concedía a favor de Dios un argumento que yo creo haber leído en el abate Moigno: Cuando tres cuerpos redondos están en presencia uno de otro, ejerciendo una mutua atracción, según las leyes conocidas, es un problema de los más arduos, casi insoluble, el determinar el resultado de sus acciones recíprocas. Si son cuatro, todo será en vano, la ciencia humana queda vencida. Pues bien, el sistema del Universo supone resuelto este problema para una infinidad de esferas: es, por tanto, obra de una inteligencia.

Presentado así el argumento, conviértese en craso sofisma. Es como si dijera que un niño, vertiendo un saco de bolos, resuelve un problema formidable, bajo el pretexto de que un matemático, si intentase producir exactamente el mismo resultado, debería efectivamente resolverlo. Eso es verdad respecto del matemático, puesto que se vería, en este caso, ligado por una solución de antemano impuesta; pero el niño que obra al acaso *realiza* en verdad este problema, y no lo *resuelve*. Pues bien, esto ocurre en el argumento por mí criticado. Nada demuestra, anteriormente a la prueba de la existencia de Dios, que la dispersión de los mundos en los espacios esté hecha conforme a un orden previsto e intentado. Es esto precisamente lo que debe demostrarse; pues si el orden en cuestión no es más que un orden hijo del azar, según pretenden los adversarios, ningún problema debió resolverse. Somos nosotros, ahora, quienes lo resolvemos, subiendo de los efectos a las causas. La naturaleza, por su parte, lo ha *realizado*, y, por lo menos desde este punto de vista, ninguna falta hacía la inteligencia.

Pero si, en vez de razonar así, se empieza estableciendo, según hacemos nosotros para el conjunto de los hechos que componen la marcha del mundo, que en el resultado conseguido hay un orden evidente y evidentes intenciones, entonces recobra toda su fuerza el ar-

gumento. Pues si el niño, que citábamos arriba, al echar los bolos de un golpe, hubiese de disponerlos en el suelo conforme a un orden, no diré definido antes, pero sí armónico en sí mismo, como por ejemplo, si lograse formar un mosaico admirable, entonces el niño debería evidentemente calcular. Pues esto es lo que pasa. Los seres que componen la creación, los primeros principios que ella pone en juego, dan por resultado un orden evidente. Hay, pues, industria, cálculo, previsión, providencia. Pues bien, la *providencia* es un atributo de Dios.

Por otra parte, ya que se nos acusa de antropomorfismo, no estará tal vez fuera de lugar observar que son precisamente nuestros adversarios quienes en él incurren, al olvidar que esa busca de fines que nos atribuyen, no pertenece propiamente a nosotros, sino a la naturaleza, siendo como somos también nosotros un ser de la naturaleza.

Cosa extraña es que sean en general los deterministas, es decir, los que en todos nuestros actos ven sólo manifestaciones necesarias de la naturaleza en nosotros, quienes se apresuran a decirnos: Vosotros andáis tras de fines, la naturaleza, no.

Deterministas o no, no podemos menos de conceder que no somos, al fin y al cabo, más que una de las obras de la naturaleza (me refiero a la naturaleza total, incluyendo a Dios, si existe), de lo cual se sigue que, si hay en nosotros fines sobreañadidos, por necesidad atribuibles a nuestra actividad personal, esos fines no son intentados más que bajo el imperio de una finalidad que no nos pertenece. Hay en nosotros una tendencia profunda que nos empuja a nuestro fin propio con la misma necesidad que la piedra al centro. En este aspecto, no estamos en categoría distinta de la de otro objeto cualquiera de este mundo; pero somos un objeto que se siente a sí mismo, y que se siente, precisamente, tender hacia algo.

Veremos más tarde que este «algo» no es sino el Infinito, lo cual nos servirá de prueba de que este Infinito existe *delante de nosotros*. Pero ahora lo considero sólo en cuanto está *detrás*.

No andaríamos buscando fines, si la naturaleza no los tuviese; por cuanto nuestros fines personales no son más que la manifestación transformada de los fines de la naturaleza. Nuestra sabiduría es en el fondo su sabiduría; nuestros quereres, los suyos. Precisamente los que pretenden sumergirnos en ella por entero, ¿no ven que con esto introducen en ella todo cuanto hay en nosotros, y que, así el confesar fines en nosotros equivale implícitamente a atribuírselos a ella? En cuanto a nosotros, que no los seguimos en ese trabajo *despersonalizador* del hombre, no podemos menos de decir también que nuestros fines consentidos, juzgados, elaborados en el misterio de nuestra con-

ciencia personal, no son sino una conclusión práctica, una transformación de la finalidad interna que nos mueve. Yo quiero esto para ~~aquello, y aquello aun para otra cosa; pero en llegando al último~~ porqué, me hallo frente a un objeto que no es ya un objeto personal, que me es dado como objeto de mi misma actividad fundamental. Este *querer-vivir*, este apetito de felicidad que poseemos en el fondo de nuestro ser, y que se identifica con nosotros en cuanto a seres activos, este apetito, digo, precisamente porque se identifica con *nosotros*, no nos pertenece, no forma parte de aquel *yo* que se fabrica a sí mismo, antes le está ya *supuesto;* irá a ramificarse, gracias a un misterioso poder, en todas las direcciones de la actividad libre; pero sin confundirse con ésta; está en nosotros a título de *constituyente*, tal como nosotros somos dados por la naturaleza a nosotros mismos; a ella pertenece; es la naturaleza quien lo suministra, y quien nos lanza, al ponernos en el mundo, hacia ese último término donde se halla la definición de lo que somos.

Siendo así, ¿no aparece claro que no tenemos fines *propios* sino porque la naturaleza los tiene por nosotros, y que es ponerse en contradicción consigo mismo el reconocer finalidad en el hombre y negarla a la naturaleza?

Debéis, por tanto — diré a nuestros adversarios —, o bien negar toda finalidad, aun en nosotros, o bien reconocer que aquello que confesáis y glorificáis entra en el dominio de lo que negáis, y lo demuestra.

Glorificáis los fines de la actividad humana, y vuestra alabanza, por un rodeo, viene a hacer el elogio de la finalidad universal. Glorificáis la ciencia, y os servís de su nombre, a veces, para negar la finalidad: pues bien, la misma ciencia no escapa del dominio de la finalidad, siendo como es una tentativa perpetua de conquista ideal y práctica basada en la finalidad profunda de que hablaba poco ha. El orden entero de las ciencias no es sino el desarrollo armónico de aquella finalidad primera. Otra manifestación de la finalidad es el movimiento de la conciencia hacia el bien, que debe perfeccionarla y satisfacerla. Todo el conjunto del trabajo humano, interior y externo, de la finalidad se deriva y no es sino la gavilla espléndida salida de esa primera espiga.

Así, pues, lejos de no existir la finalidad, todo resulta finalidad. No podéis negar a ésta sin negaros a vosotros mismos, o totalmente, si sois deterministas, o bien, en todo caso, en vuestra más profunda realidad. Si rechazáis la evidencia exterior que salta a los ojos de toda inteligencia recta, ¿váis a rechazar también lo que sentís en vosotros; lo que es más profundo que vuestra negación misma, y la

sostiene; lo que, en una palabra, no sólo está en vosotros, sino que se confunde con vosotros; esa finalidad viva que nos hace afirmar en un ejemplo superior e innegable las finalidades de la naturaleza, y es al mismo tiempo punto de partida de otras finalidades?

* * *

No faltan, además, quienes oponen a la prueba de la existencia de Dios sacada del orden, los *desórdenes* e inutilidades de la naturaleza: los monstruos, las rarezas, los abortos, las taras, los sacrificios inútiles, las complicaciones sin objeto, cosas todas éstas que los adversarios se complacen en catalogar para apresurarse a concluir: No existe ordenador, puesto que no existe orden. La naturaleza crea monstruos: así no es la belleza el único efecto de su actividad; multiplica las creaciones inútiles: así, no sabe contar. ¿Por qué razón se halla a veces a la izquierda lo que debería estar a la derecha? — Por desconocer lo que es derecha o izquierda... y así sucesivamente.

Son poco de temer los que así discurren. Fácil es responderles: Muy extraño es vuestro argumento. Cuando vais al restaurante y os asentáis a una mesa redonda, si la comida es mala, ¿qué decís? ¿Qué no hay cocinero? De ningún modo: acusáis de malo al cocinero, o decís que negocia a costa de vuestro apetito. Pues, al fin, por mala que os parezca la salsa, no se compondrá seguramente de piedras de camino, y, por tanto, quien trabajó por serviros, será de verdad un cocinero, y no un picapedrero.

Frente a la naturaleza, lo menos que se os puede exigir es que discurráis de igual modo. ¿No es perfecta? ¿Qué nos importa eso en la presente cuestión? No nos proponemos aquí justificar a Dios en todo, sino demostrar su existencia. ¡Admitamos que a ese Dios le agrada a veces el desorden! Admitamos más bien que no le faltan tal vez razones para dejar en su obra alguna parte al desorden, o, mejor aún, que eso que llamáis desorden entra en una ley más alta y, por un secreto rodeo, en un orden más vasto. Cuestiones son éstas que vamos pronto a discutir. De momento, no nos interesan mucho. Inquirimos si existe un orden, y lo que se requiere para la legitimidad de nuestra conclusión no es que todo sea lo mejor posible en el mejor de los mundos posibles, sino que haya en la naturaleza una armonía suficiente para darnos pie a buscar su causa. Trátase de saber si existe o no un plan, y no si este plan consiente cierto juego compatible con azares y desviaciones.

Pues bien, planteada así la cuestión, no hay para ella más que

una solución posible. Todo aquel que tenga ojos ha de reconocer la tendencia evidente de la naturaleza hacia el orden, y del orden hacia la vida, y de la vida hacia una vida mejor, de suerte que, en el conjunto, los principios de decadencia y error están en inferioridad manifiesta. El equilibrio tiende a establecerse en lo mejor, y aun los que en este punto nos combaten, ¿no son acaso los primeros en poner en la base del trabajo de la naturaleza una ley de progreso? Precisamente por esta ley pretenden ellos reemplazar a Dios; y ¿serán capaces de venir luego a negarla?

Pues bien, yo digo que la ley de progreso supone un legislador del progreso; ya que, si es posible explicarse un movimiento de decadencia sin causa propia, siendo como es la decadencia una marcha hacia la nada, y no teniendo la nada necesidad de causa, no puede suceder esto con el progreso, por ser éste ascensión, crecimiento del ser, lo cual supone una causalidad.

No venga, pues, nadie ahora a introducir aquí la cuestión del mal, pues no es éste su lugar, y sólo serviría para embrollar las cosas.

Decidnos si, en su conjunto, es la naturaleza una armonía, y si esta armonía puede explicarse sin causa; será entonces cuando estaréis dentro de la cuestión. Pero eso de venir a hablarnos de desórdenes parciales de este mundo, ¿no se ve que constituye en el ateo una torpeza insigne? ¿No es poner indirectamente de relieve este mismo orden que se quisiera negar?

No hay casualidad, decíamos con Aristóteles, más que en el dominio de las cosas organizadas con miras a un fin. No hay derogación del orden más que allá donde reina un orden. Si descubrís un desgarro en la trama, es que hay una trama, y si advertís contravenciones, es que hay una ley y, por consiguiente, un legislador.

Si todo fuese casualidad, podrían sin duda explicarse algunas coincidencias felices sin necesidad de invocar una inteligencia: asimismo, habiendo en todo estabilidad y adaptaciones manifiestas, no pueden algunas excepciones, ni aun numerosas, viciar la conclusión.

Por lo demás, sin penetrar muy a fondo en esta grave cuestión de los desórdenes de la naturaleza, podrían hacerse algunas observaciones suficientes para disminuir en mucho el escándalo por ellos ocasionado.

Este escándalo, diría yo, es producido, la mayoría de las veces, por un falso concepto del orden del mundo. Y considero ahora muy oportuna la ocasión de denunciar una tendencia frecuente, entre los creyentes, y que no deja de ser infantil, en el actual estado de la ciencia.

Guardo en la memoria discursos edificantes que se nos hacían en nuestros cursos de instrucción religiosa, y en los cuales se nos presentaba una lista de armonías de la naturaleza casi a manera de una tabla de multiplicación, donde se nos quería demostrar, por ejemplo, que todo, absolutamente todo, está dispuesto aquí abajo con miras a favorecer la habitación del hombre: la distribución de los continentes, la sucesión de las estaciones, el régimen de las lluvias, la presión atmosférica, el grado de consistencia del suelo, la flora, la fauna, etc. A todo eso le faltaba poco para caer en puerilidad; parecíase bastante a la conocida broma de preguntar por qué razón los ríos hallan siempre un cauce proporcionado a su talla, y por qué hay siempre fuentes en la entrada de los pueblos y ciudades.

En cuanto a mí, confieso que si esta armonía de chorro continuo fuese necesaria para demostrar a Dios, casi llegaría a hacerme cargo de la posición de nuestros adversarios. Pero, por fortuna, nada hay de eso.

Pasa con el orden del mundo como con todo lo demás: puede ser bien entendido y mal entendido, y, cuando se le entiende mal, no es de extrañar que fácilmente se preste a ser blanco de objeciones de la crítica.

Conviene, pues, observar cuál es la naturaleza de este orden que decimos reinar en el mundo.

Podría, creo yo, caracterizarse con dos palabras: el orden del mundo es un orden de conjunto, y no de detalle; es un orden sucesivo, y no simultáneo.

Los ejemplos acuden en tropel.

Tenéis delante de vosotros un mosaico: sus piezas están yuxtapuestas; guardan entre sí relaciones inmutables y de modo que den por resultado un dibujo: a eso lo llamo yo orden simultáneo. Por el contrario, os ponéis a escuchar una melodía: las notas que la forman están también alineadas, pero lo están no en el espacio, sino en el tiempo; nunca suenan dos notas a la vez, y, a pesar de ello, forman un orden: a eso lo llamo orden sucesivo.

Figurémonos ahora, en lugar de una melodía simple, lo que se llama una sinfonía. Tocan juntos cincuenta instrumentos: constituyen, en este aspecto, un orden simultáneo; los diversos sonidos que emiten, su canto, su timbre producen en un instante dado un efecto dado: es un orden en superficie. Pero progresan también en el tiempo; su armonía va desarrollándose: añádeseles, pues, el orden sucesivo. Como esta sinfonía, y el mosaico antes citado, así es el mundo.

El mundo se extiende también en superficie, en la inmensidad,

y se desarrolla en el tiempo, a través de los siglos. Pues bien, algunos de los desórdenes que tanto se complace alguien en señalar, se explican como se explicarían, en el mosaico, las manchas minúsculas de los cubos de mármol. Se diría: ¡No se trata de eso! Atended al conjunto, y percibiréis la belleza. Otros de esos desórdenes se explican como se explicarían las disonancias, o ritmos quebrados, en la sinfonía. Se diría: Escuchad la obra entera, y no un solo compás.

¿Es que el artista todopoderoso teme el desorden en su obra? Al contrario, él mismo lo introduce, y en él se complace, podríamos decir, en proporción a su fuerza; pues sabe muy bien que podrá someterlo a sus fines y convertirlo en esclavo de la belleza. Más que echarlo prefiere domarlo. Le permite la disonancia, pero sólo hasta la *resolución*. Le permite torturar el ritmo con una apariencia febril, pero sólo hasta la hora prevista para la marcha arrebatadora o el final majestuoso.

Así anda el mundo.

¡El mundo es grande! Grande en el espacio, grande en el tiempo, y los pormenores abortados de su estructura no pueden hacernos olvidar la majestad del conjunto, como tampoco las miserias de la hora pasajera, la sublimidad del plan eterno. ¿Tal vez nos gustaría más una naturaleza regulada como una mecánica impecable, como un reloj que revelase con fácil seguridad al relojero? Pero, ¿es que, en verdad, resultaría más hermoso ese plan rígido, ese mecanismo invavariable? ¿Sería más perfecto y más revelador de una inteligencia que la poderosa y libre y sutil naturaleza? — ¡Interesante problema! Si la lluvia fecundase siempre, sin podrirlas jamás, las semillas de la tierra, ¿se la tendría por más inteligente y mejor? Me parece que no, y si yerro pensando así, no deja eso de ser un problema.

¡La naturaleza es rica! y, por ser rica, esparce la vida a manos llenas, sin límite, sin tregua. Anda derecha hacia su objeto, avanzando por sus caminos vertiginosos y espléndidos. ¿Cómo puede importarle un aborto en un punto dado, si ha de salir mejorada la mies definitiva? ¿Qué le importa una desviación cualquiera, si su proceso la reclama como precio de la libertad creadora y como condición del progreso?— ¿No está dotada de una fuerza todopoderosa para convertir una pérdida en medio y una caída en apoteosis? ¿No es capaz de hacer con una flor caída algo más hermoso que una flor, y con un viviente que muere algo más precioso que un viviente? ¿Y el ser deformado, objeto de desprecio, ¿no se trueca como los demás en obrero de vida nueva? Y en todo caso, ¿qué se le dan a la naturaleza los desechos? Ellos le son devueltos, prontos a servirle para creacio-

nes ideales. Nada se pierde, en su vasto seno. Facultad suya y misterio suyo es sacar orden del caos, pura belleza de una vil materia, y resplandor de las tinieblas.

¡Ah! ¿No es eso lo que distingue su acción del débil trabajo humano? El zapatero no sabe cómo emplear los trozos de cuero, ni el carpintero las astillas; y, en cambio, con las astillas de sus árboles sabe la naturaleza producir otros árboles; con la podredumbre de sus muertos producir seres vivos, y la vida se abre triunfante en el seno de ese vasto osario, y con todo lo que cae y perece se construye el orden universal.

Más aún, en las mismas desviaciones que se nos oponen, ¿no hay por ventura un orden profundo, guardado celosamente y sin cesar por ese artista que es la naturaleza?

Conviene en ese trabajo de las fuerzas naturales, distinguir cuidadosamente entre lo que los antiguos filósofos llamaban con bárbaro lenguaje *naturaleza naturante* y aquello a que daban el nombre de *naturaleza naturada*, es decir, los productos del arte y el arte mismo. En esta cuestión, es el arte mismo de la naturaleza lo que nos interesa. Trátase de saber si ella se propone un objeto, y si este objeto nos revela una inteligencia. Aunque el resultado fuese mediocre por razón de obstáculos importunos, tendríamos en ello ocasión de interpelar a la Causa primera, pero no razón suficiente para hacernos dudar de su existencia.

Pues bien, recordemos aquellas palabras de Claudio Bernard: «Nada hay turbio ni anormal en el fondo de la naturaleza. Todo pasa según leyes absolutas, es decir, siempre normales y determinadas. Los efectos varían conforme a las condiciones que los manifiestan, pero no varían las leyes.» Estas palabras profundas aclaran con nueva luz nuestra cuestión.

Hoy, efectivamente, es cosa admitida que los medios de la naturaleza son en el fondo invariables y absolutamente simples, con una simplicidad *divina*, ha dicho un filósofo contemporáneo; y el conjunto de esos medios, de esas tendencias profundas, de esos misterios de actividad que se esfuerzan, con energía tranquila e inagotable, por expansiones cada vez más ricas, es lo que en rigor viene a constituir el *orden*.

Esto no lo sabía la antigüedad, atenta sólo al orden exterior, al aparato escénico; pero la ciencia moderna nos ha permitido entrever las misteriosas honduras de las cosas, de las cuales es mera decoración el orden exterior y visible. Ella nos ha hecho penetrar en la oficina de la naturaleza, donde se elabora la vida; nos ha descu-

bierto algunos de los secretos de esa alquimia admirable y simple, de esa mecánica a primera vista infantil, pero de una riqueza de aplicaciones que todo lo rebasa y que tanto sirve para demostrar el alcance infinito de la mirada que ha visto el universo en el término de esos juegos infantiles.

¿Qué importa tras esto que, por influencias locales y temporales, el ser y la vida ganosos de desparramarse en todos sentidos produzcan creaciones extrañas o defectuosas? ¿Qué importancia tiene el nacimiento de jorobados, de hermanos siameses, de corderos con cinco patas? ¿Creerá alguien que el poder creador y sus caminos admirables no se manifiestan en eso tanto como en otras cosas? ¿No hay en ello, por el contrario, un esfuerzo inaudito tal vez de ese poder y uno de los rodeos profundos de los cuales sólo la fecundidad infinita de sus recursos puede salir airosa?

Cuéntase la respuesta muy conocida de un predicador que, hablando de la Providencia en el púlpito, declaraba que todo lo ha hecho bien. Sucedió que, a la salida del sermón, se le acerca sonriente un jorobado, y, con el ingenio que suele atribuirse a los de su clase como una compensación de la naturaleza, pónese a dar vueltas sobre sí mismo, y dice al sacerdote: ¿Qué le parece?... Y éste, sonriendo también, le contesta sin desconcertarse: Amigo, lo que es como jorobado está usted muy bien hecho.

Tratábase sólo de una broma, pero no habría necesidad de reflexionar mucho para descubrir en esas palabras una sentencia muy profunda.

Trasladémonos a la época en que la industriosa naturaleza laboraba en la formación de este ser. Todas sus potencias se esforzaban por llevar a término la obra inaudita de la creación de un hombre. Y ved cómo en medio de esa red sutil de influencias cuélase un accidente cualquiera, un accidente perturbador, y al instante sobreviene un desorden espantoso; si la naturaleza estuviese construída en la forma de mecanismo impecable que nuestros objetantes parecen desear, todo se echaría a perder, pues no habría remedio posible; sería como si se introdujese un guijarro entre las ruedas de un cronómetro. Pero, felizmente, la naturaleza no es un cronómetro; y por eso, por haber juego y flexibilidad en su andar, por estarle permitido el accidente, es decir, por ser imperfecta en el sentido que entienden nuestros adversarios, hace girar el obstáculo y logra construir su hombre. Se me dirá: ¡Le sale mal hecho! Mas yo responderé: Sale mal hecho con respecto al andar ordinario de las cosas, que, efectivamente, tiende a realizaciones mejores; sale mal hecho para la vida social, donde esa conformación anómala podrá ocasionarle sufrimientos, hu-

millaciones, incapacidades; pero eso nada tiene que ver con la naturaleza. Eso mira a la Providencia paternal de Dios, y, por mucho que uno se interese en justificar todas sus cosas, no podrá menos de distinguir, en el trabajo de la Causa primera, los diversos oficios que ella se atribuye. El primero es hacer andar la naturaleza; el segundo es recoger en el camino aquellos que debajo de la inmensa rueda quedaron triturados.

Guárdenos Dios, en efecto, de contarnos entre los que se figuran que Dios no tiene ningún cuidado de tales seres, y que clamarían con el poeta:

Sé muy bien que otra cosa tienes que hacer
Que compadecernos a todos nosotros,
Y que la muerte de un niño, desesperación de su madre,
Te deja a ti indiferente.

Hay en esto una verdadera blasfemia. Y, si no, recuérdese el pajarillo del Evangelio y el lirio de los campos que el Padre celestial cuida de vestir.

Dios cuida de todo; no es rey constitucional que reina y no gobierna. Cuida de todo y responde de todo; ¿y se creerá que le faltan medios para reparar al fin todos las cosas, y que no le basta la eternidad para resolver como artista las disonancias que reclamaba el orden general del mundo?

El estableció, por tanto, los seres y las leyes de los seres con la previsión completa de lo que de ellos saldría; pero, en esta previsión, digo yo que lo que él busca, en lo concerniente al trabajo propio de la naturaleza, a su orden, a su hermosura, no son tanto los pormenores en sí mismos y por sí mismos, como la manifestación, en los pormenores, de una potencia creadora cada vez más rica.

Nuestro jorobado arriba aludido estará mal hecho, tan mal hecho como queráis; pero no por eso deja de ser un efecto admirable de la naturaleza. En cuanto jorobado, como decía el predicador, es decir, dadas las perturbaciones que vinieron a entorpecer su génesis, es lo que debe ser; más admirable, desde ciertos puntos de vista, que un hombre derecho, pues nos revela la flexibilidad de los medios puestos en juego por la naturaleza. La naturaleza ha dado un salto en una carrera de obstáculos, lo cual resulta más bello que la carrera tranquila de un caballo normando.

No quiero insistir. Una vez más: no trato aquí de la Providencia, ni es ahora mi asunto. Ninguna necesidad hay de que cada prueba de Dios demuestre por junto todos sus atributos. La Providencia es

una cuestión aparte; y a quien venga a decirme: hay imperfecciones en el mundo, y, por tanto, Dios no existe, puedo con fundamento responderle, y con más motivo aún: Existe un Dios; por consiguiente, las imperfecciones son tan sólo aparentes o provisionales. Que exista un Dios yo lo demuestro invenciblemente; ¿y puede usted demostrarme asimismo que las imperfecciones de este mundo sean tales que por ellas quede suprimido todo orden? Eso es lo que debería usted probar; sus objeciones se refieren a menudencias; a *casos*, en vez de abarcar con una mirada el conjunto de los fenómenos y de los seres. Es como si un insecto alojado en el tejido de un tapiz artístico, y que sólo ve en torno suyo hilos torcidos en aparente desorden, quisiera concluir de ello que no existe dibujo y que los Gobelinos [1] no tienen ya artistas. Tal es exactamente el caso del ateo, con la diferencia de que para éste no hay excusa. El insecto no ve ni puede ver el dibujo: el ateo lo ve; no puede menos de admirar, y se empeña en atribuirlo todo al azar, por la única razón de descubrir accidentes en el tejido. ¿No comprende que era necesario exponerse a esos accidentes, si se quería dejar a la naturaleza libertad en su trabajo, flexibilidad en sus adaptaciones, variedad en sus recursos, riqueza en sus combinaciones? La evolución y el progreso realízanse a costa de esos sacrificios, de esos ensayos sin cesar repetidos, que vienen un día a traernos, y a fijar después, tras una serie de esbozos imperfectos, el tipo superior o el arreglo feliz.

* * *

Pero una nueva objeción nos llama. Su discusión es la que más interés ofrece, por lo menos en el sentido de mantenerse dentro de la cuestión y de oponerse directamente a nuestros argumentos.

Según tengo ya insinuado, se cree haber descubierto la manera de pasarse sin una Causa ordenatriz. Teníamos en ella, dicen, una solución provisional; plausible, ciertamente — concédenlo de buen grado, y añaden que era plausible sobre todo para los pueblos en su infancia. — Pero se ha encontrado algo mejor y también a esto se aplica aquella frase de Augusto Comte: Despidamos a Dios, después de darle gracias por sus servicios.

¿Cuál es, pues, esta solución nueva y mejor, que nos explicará la marcha del mundo sin recurrir a Dios?

No se trata ya del azar. Este tenía numerosos partidarios en el

1. Célebre manufactura de tapices en París.

siglo XVIII, mas ya no le queda ninguno. La naturaleza nos es hoy demasiado conocida, y el reino de las leyes inscrito por doquiera con demasiada frecuencia. Por lo demás, habiendo encontrado cosa mejor...

A su vez, el Destino, que tan importante papel había representado en la antigüedad, queda también arrinconado, por lo menos en su forma antigua, como poesía en exceso vaga. Prefiérese decir: *Necesidad*, sin darse cuenta de que la necesidad puede muy bien aspirar a ser una cualidad del orden, pero no una explicación del mismo. La necesidad es respecto al azar lo que una palabra que nada explica respecto a otra que nada significa. Teníase el vacío, y se ha querido llenarlo de aire.

Lo que sí causa ilusión es el procedimiento atribuído a esa necesidad de las cosas; es la forma grandiosa que pretende tomar, con el procedimiento indicado, la génesis universal de la cual se quiere alejar a Dios. Ese procedimiento, como habrá sin duda adivinado el lector, es la *Evolución*.

La idea de evolución no es precisamente nueva; pero en el punto a donde la ha llevado el progreso de las ciencias, estaba en madurez para convertirse en la gran máquina de guerra del ateísmo, destinada a abrir brecha en la anticuada doctrina medieval de la Providencia, y si, a título de última explicación del mundo, no pasa de engañifa deslumbradora, tiene por lo menos la ventaja de deslumbrar su forma agradable y espléndida.

A los ojos de la negación moderna, la evolución es todo, la evolución es todopoderosa: todopoderosa en explicar, todopoderosa en producir. La evolución de la materia nebulosa explica la química; la evolución química explica la vida; la evolución del hombre explica la sociedad. Todo queda explicado, todo entendido; basta con soldar de un lado y de otro algunos anillos de la cadena para dejar al universo cautivo de nuestra ciencia, y para nada nos sirve ya Dios.

¿Osaré expresar aquí todo mi pensamiento? Los que así hablan, por sabios que sean, sólo una cosa merecen en verdad: una rotunda descalificación en filosofía.

No es que intente calificarles de ignorantes, pues, si realmente la tienen, yo siento mucha admiración por su ciencia. Pero en punto a su filosofía, es cosa muy distinta. Su gran caballo de batalla, la evolución, es un caballo *tal vez* muy bien cebado; de todas maneras, no se le puede negar bello continente y noble raza; pero habráse de discutir quién es su propietario. Pues bien, yo desearía demostrar, si es posible, claramente, que las pretensiones del ateísmo a su posesión exclusiva son injustificadas; que la evolución es cosa de

todos, y que se requiere gran ceguera, o si no, insigne mala fe, para ver en ella una amenaza contra Dios o la más pequeña probabilidad de reemplazarlo.

¿Por dónde podrá, en efecto, la Evolución oponerse —o suplantar — a nuestra concepción divina?

¡Ah! Si fuésemos nosotros de aquellos a quienes no ha mucho tachábamos de ver por doquiera, en la naturaleza, voluntades divinas particulares, fenómenos directamente procedentes de esa voluntad, con exclusión de antecedentes naturales cualesquiera, entonces, sí, se estaría en el derecho de decirnos: Donde la evolución trabaja, ninguna necesidad hay ya de Dios. No se necesita a Júpiter para lanzar el rayo, desde el momento en que se conoce la electricidad, y, si algún día se hubiese demostrado que las especies orgánicas proceden unas de otras por vías de filiación, y que de la ostra al cuerpo humano la naturaleza pasó por incesantes progresos, entonces, sin duda, se hundiría la antigua tesis de las creaciones sucesivas. Pero ¿qué nos importan a nosotros las creaciones sucesivas? ¿Habrá que repetir otra vez que todas esas discusiones particulares en nada afectan a nuestra cuestión? No buscamos nosotros la causa *inmediata* de los fenómenos, sino la *primera*. No preguntamos si los objetos de la naturaleza están fabricados a mano, o mecánicamente; sólo decimos que son efecto de una combinación y, por lo mismo, de una inteligencia. Que esta inteligencia esté más o menos próxima al resultado, y que lo produzca directamente o por causas intermedias, es una cuestión distinta, en la cual ha podido caber error; pero aquí, he de repetirlo, es cosa que no nos interesa. Y, por tanto, esta afirmación de que el mundo se ha formado evolutivamente ninguna molestia puede ocasionarnos.

No se trata de averiguar cómo ha sido formado el mundo, sino de saber por qué: en virtud de qué pensamiento, en virtud de qué poder. La evolución es un *procedimiento*, y no una *causa;* responde a la pregunta *cómo*, sin decir nada sobre el porqué, y podría aplicársele, un poco modificada, la afirmación leibnitziana de que la idea de Dios lo explica todo en general y nada en particular, y de que el mecanismo — digamos la evolución — lo explica todo en particular, nada en general.

¿Qué contestaríais, acudiendo a la evolución a quién os preguntase el porqué de ella?

¿Por qué hay una evolución? ¿Y por qué tiende a una armonía, en vez de encaminarse hacia el caos?

Pero, ¿no veis que ese nacimiento inaudito, ese crecimiento colo-

sal, ese vasto esfuerzo que da vértigo a quien remonta con la mente el curso de las edades: no veis que es precisamente eso lo que aclama a Dios? ¿No oís la armonía confusa del caos que se ensancha y va subiendo, hasta que terminará un día en canto de triunfo? Esos átomos que caen, en la nebulosa primitiva; que remolinean a través de la inmensidad del espacio, y se distribuyen en universos distintos: tierras y soles; y que, en la hora señalada, se ven arrebatados por las fuerzas misteriosas de la materia, luego por las fuerzas más misteriosas aún de la vida, y se convierten en minerales, plantas, animales, hombres, hasta servir de trono a la realeza de la inteligencia y de la libertad: no veis que es precisamente eso lo que proclama a Dios?

¡Ah! ¡Sé muy bien lo que se acostumbra responder! Dicen: la evolución procede así en virtud de sus propias leyes. Las leyes de la materia son de tal naturaleza que no puede salir de ellas cosa distinta de lo que sale.

¡Dios mío! ¡Cuán inaguantable es, pues, todo eso!, exclamaría Pascal.

¡Las leyes! ¡Las leyes! Lo sabemos muy bien que existen leyes: si no las hubiese, nada sabríamos de un Legislador. Sí, sí, existen leyes, y estas leyes son grandiosas, y estas leyes son por doquiera obedecidas, y estas leyes, de una sencillez divina, conducen, con su libre juego, a inefables resplandores. Y en esto está precisamente la revelación de esta Inteligencia que Anaxágoras contemplaba desembrollando el caos, impeliendo los seres a derecha, a izquierda, hacia arriba, hacia abajo, para dar al mundo su desarrollo o para extenderlo como un pabellón, según palabras del Salmo.

Engañábase Anaxágoras creyendo o aparentando creer que la Inteligencia desenredaba el caos directamente y como con sus propias manos. Otros como él se equivocaron, más o menos inconscientemente, en todo el camino de la ciencia, y tal vez hoy todavía yerra alguien suponiendo intervenciones nuevas de la Causa primera en cada edad del mundo. Yo no niego ni afirmo, nada sé de ello; mas supongamos que alguien se engaña: ¿será razón ello para negarlo todo? ¿Habrá la inteligencia humana de parecerse siempre, conforme a la brutal expresión de Lutero, a un campesino ebrio montado a caballo, y que, cuando se le levanta por un lado, cae por el otro?

¡Reflexionemos, por favor! Las leyes de la evolución son leyes de *hecho;* pero hay que subir hasta el *derecho*. Y si se dice, como efectivamente alguien dice, que esas leyes son necesarias y que no es preciso ir a buscar más lejos, se es víctima de una confusión enorme. Dos cosas significa la palabra necesidad: una cosa es necesaria cuando,

de hecho, se produce infaliblemente, de manera que se la pueda predecir con toda certeza, sea cual fuere su necesidad intrínseca. Es necesario, por ejemplo, que mañana salga el sol: necesidad de hecho fundada en la actual constitución del mundo. Pero, en otro sentido, es necesaria una cosa cuando se produce infaliblemente, no sólo de hecho, sino también de derecho, de suerte que no sea siquiera concebible el que se produzca de otra manera. Necesaria es a todo efecto una causa: he aquí una necesidad absoluta, por cuanto la misma razón se desvanece, si esta necesidad no se realiza; pero el que mañana salga el sol es una necesidad puramente relativa, que no nos dispensa de buscar la causa.

Pues bien, quien quiera reflexionar se dará cuenta de que todas las necesidades de la naturaleza pertenecen a esa segunda clase. La naturaleza se dirige a su objeto necesariamente, es verdad; pero al modo de una bala, que se dirige necesariamente al suyo, a condición de ser a él lanzada. Supuesta la cualidad de la pólvora, el peso del proyectil, el sistema del fusil y la inclinación del arma, la bala va forzosamente a tal punto. Pero, ¿quién dispuso todas esas cosas? La cuestión permanece entera. Y lo mismo sucede con el universo.[1]

Todo lo que pasa, dicen, debe pasar necesariamente, en virtud de las leyes de la naturaleza. Es precisamente esto lo que yo observo y en esto me fundo; pues lo que pasa, *de hecho,* es un orden, una armonía, y, así, en virtud de vuestros mismos principios, ha sido el mundo de tal manera organizado que sólo el orden era en él posible, y, que, por su misma constitución, estaba desterrado de él para siempre el desorden. Lleva la armonía en la sangre, si vale la expresión, y sucede con él como con un organismo admirable que obra en todo conforme a su naturaleza; pero que, por esta misma razón, honra más y más a quien le dió el ser.

Es realmente chocante que, para negar a Dios, se valgan de un argumento que demuestra su existencia. ¿Qué mejor para demostrar a Dios, al verdadero Dios, que esa necesidad de la naturaleza que le oponen? Si no fuese necesaria la marcha de la naturaleza; si se produjese por movimientos imprevistos, a sacudidas, por voluntades

1. Claudio Bernard ha escrito: «La Evolución es la marcha en una dirección cuyo término fué fijado antes» *(Lecciones sobre los fenómenos comunes vegetales y animales),* y Santo Tomás dejó ya dicho más luminosamente aún: «La necesidad natural inherente a las cosas cuyo efecto está determinado es una impresión del poder divino que las dirige a su término, así como la necesidad que lleva la flecha al blanco es una impresión del sagitario, no de la flecha misma. La única diferencia está en que lo que recibieron de Dios las criaturas es su misma naturaleza, al paso que la dirección impresa por el hombre a las cosas naturales es una especie de violencia externa.» (Santo Tomás, *Theol.,* 2.ª, q. CIII, a. 1.)

caprichosas, tal como suponían los pueblos primitivos, podríamos como ellos decir: ¡Es el genio de la tempestad! ¡es Neptuno! ¡es Plutón! y en todo esto no se descubre a Dios. Así no quedaría demostrado Dios; habría que pasar más adelante y buscar en la consecuencia de algún otro argumento la verdadera Causa primera.

En realidad, procedía Kant contra la prueba del orden de la naturaleza. Decía: El orden de la naturaleza prueba todo lo más la existencia de algún arquitecto del mundo, y no la de un creador y un señor absoluto.[1] Y sería esto verdad, si el orden de la naturaleza no fuese, conforme al pensamiento que yo critico, más que un orden de ocasión, una especie de milagro permanente, un juego de paciencia a que hubiese de entregarse penosamente la Causa primera ajustando ella misma unas piezas con otras. Para obrar así, no es preciso ser Dios; el *genio* de menos categoría estaría a la altura de este papel. Habría, por tanto, que pasar más adelante, y, una vez admitida, por razón del orden del mundo, la necesidad de una inteligencia, interrogarla a ella, a fin de reconocerla o como dependiente, y entonces exigiría un Dios; o como independiente, y entonces sería Dios.

Pero aquí, en la suposición de nuestros mismos adversarios, admitido que la naturaleza procede en forma *necesaria*, lejos de ver caducada la prueba, ella queda, por el contrario, libre de esta complicación. Porque si todo procede de una necesidad de las cosas; si la naturaleza tiende *por su propio peso* a un orden y a una armonía; si ninguna necesidad hay de tocarla para verla producir magnificencias; si es en virtud de sus mismas esencias, por la necesidad de sus esencias, como todos los seres evolucionan hacia algo mejor, y si las fuerzas naturales obrando *espontáneamente* se ajustan entre sí y forman un orden, es que hay *complicidad* entre todas esas espontaneidades en apariencia extrañas las unas a las otras, es que hay parentesco entre todas las esencias naturales; es que, por el lado en que se ajustan y en cuanto se ajustan, tienen su centro común en una idea directriz sin la cual no se explicaría su concurso; es que estas esencias primeras contienen en germen, en sí mismas y en sus relaciones recíprocas, el orden futuro que de ellas saldrá; es que este mundo es un organismo admirable; es que hay un obrero divino;

1. Puede aquí notarse cuán escaso interés ofrece hoy la crítica de Kant. No es ya hora de sutilizar así. Quien admitiera al «*Arquitecto* del mundo», no se negaría hoy a admitir a Dios; nadie se para ya en estos matices. De lo que se trata, para el vulgo, es de averiguar si hay alguna cosa por encima de lo que se ve y se palpa, y, para el sabio, de reconocer si hay alguna cosa por encima del objeto directo de la ciencia. A nuestros ateos no les causaría menos estorbo una *Inteligencia* al estilo de Anaxágoras, un *Genio*, un *Gran Espíritu* cualquiera.

pues quien dice organismo dice unidad; quien dice parentesco dice origen común, y tratándose de unidad *ideal* y de origen *absolutamente primero*, no queda otro recurso que apelar a una Inteligencia, a la cual no se podrá menos de llamar creadora. Y entonces la admiración me fuerza a postrarme ante Quien concibió estas cosas, ante Quien estableció esa fraternidad de los seres y los hace andar juntos, a través de sus conflictos aparentes, hacia un fin armonioso e inteligente. Y así, a este pensamiento organizador, que había sido expulsado de los fenómenos particulares de la naturaleza, se le encuentra de nuevo, al principio, tanto más previsor, tanto más activo, cuanto que ha de ser creador. Y es Dios.[1]

Por ahí se ve cuán poco vale el reproche que se nos echa en cara de confundir el orden del mundo considerado como *preconcebido* y el orden del mundo en cuanto es *resultante*. El segundo, dicen, es de toda evidencia, pero no implica el primero. Las cosas pasan, en el caso de la resultante, de una manera absolutamente igual a como pasarían en el caso de una voluntad antecedente, excepto que el suponer a esa voluntad es una complicación inútil. No puede menos de verse, digo yo, después de lo expuesto, cuán gratuito es el reproche, y que no incurrimos en confusión de ninguna especie. Del hecho de que la resultante de las fuerzas sea un orden pretendemos deducir este otro hecho: que el principio inicial, del cual procede su trabajo, es un pensamiento, y el punto de apoyo de nuestra demostración es la necesidad misma.

Decía Darwin a Romanés que, al contemplar el universo en su conjunto, parecíale evidente su procedencia de una mente ordenatriz; pero, al bajar a pormenores, sentía desvanecérsele esta imagen y sólo hallaba delante de sí elementos en conflicto organizándose en virtud de su conflicto mismo. Da pena el ver razonando así a una gran inteligencia. Es como si, viendo un reloj, se dijese que de momento parecía construído con la intención de señalar las horas; pero que, al bajar a pormenores, no se supiese ver más que pesos, ruedas, palancas y leyes fatales. Si se quiere percibir el orden y discernir la obra propia del ordenador, es al conjunto a donde hay que mirar, siendo el orden como es precisamente un hecho de conjunto, una síntesis.

¡Con cuánta más justeza veía Lamark, el fundador del trans-

1. Apenas hay necesidad de advertir que las expresiones aquí usadas: *esencias, leyes, naturalezas*, han de tomarse en su más amplia acepción. Aun en el supuesto de existir únicamente átomos en movimiento, o mónadas, o extensión modificada, nada perdería de su fuerza el raciocinio; bastaría modificar un poco su expresión.

formismo, cuando decía: «La voluntad de Dios queda en todas partes expresada por la ejecución de las leyes de la naturaleza, puesto que estas leyes vienen de él!»

Así, pues, una vez más todavía se ve que en el trabajo de la ciencia — así se trate de la ciencia del pasado como de la del porvenir — nada es capaz de perturbar nuestra fe en la Inteligencia creadora.

Acumule cuantos descubrimientos quiera la ciencia; enlace más y más los fenómenos a causas cada vez más simples, hasta encontrar, si posible es, una ley tan alta y tan fecunda que baste ella sola para explicar todo el desarrollo del universo. Si esto consiguiera, habría la ciencia dado término a su tarea; pero no con esto habría conseguido lanzar a Dios; habría simplemente expresado en esa última fórmula la concepción soberana de donde sale todo. Tendríamos el «axioma eterno» revelado, el pensamiento creador desligado, desprendido de su multiplicidad aparente para ser devuelto a la unidad de una pura intuición simple. Entendida así la ciencia, lejos de ser una negación, resultaría en verdad una revelación; quedaría el velo de lo sensible descorrido para manifestar lo inteligible; las *sombras* de Plutón disipadas para comunicar con la *Idea;* se vería el mundo real olvidado, y el pensamiento de Dios descendido a nosotros. Y entonces, de este pensamiento al Pensador eterno sería fácil la transición. En pos de la ciencia, vendría la filosofía. Tomaría esta ley, que sería la del mundo, y se preguntaría: ¿de dónde proviene? Una tal fecundidad de recursos, una generalidad tan fecunda, pondríala en camino de la simplicidad perfecta, que estaría únicamente en un escalón más arriba. Reconociendo tan alta esta ley que ninguna otra hay que la domine, la vería tocando a Dios mismo.

¡Es Dios mismo, exclamaría, quien ha dado a esta ley de los seres una virtualidad tan grandiosa! Desde ahora ninguna nueva intervención se necesita; pero débese esto únicamente a que la primera ha sido soberana. Dios creó la simiente del mundo, lanzóla al espacio, y todo lo demás ha ido siguiendo. ¡Mas preciso era formar la simiente!

Unicamente una obra divina en su principio puede prescindir de Dios en su carrera.

* * *

Voy a citar ahora, para no omitir nada, una especie de ateísmo que de buen grado calificaría yo de nueva. — Pero no lo es; y, en verdad, ¿es posible hallar algo nuevo en esta materia? Llega uno

hasta a maravillarse de ver cuán temprano fueron explorados los caminos del error, y cuán poco numerosos son. Hay muchas gentes sumergidas en el error, pero es restringido el número de las doctrinas, el cual quedó, además, completo desde los primeros pasos dados por la ciencia. Bastará que os cite tres nombres, entre los primeros filósofos, para fijar las tendencias fundamentales. Demócrito, Parménides, Anaxágoras: todo lo resume, en el fondo, esta trinidad, que se remonta a veinticuatro siglos. Esto equivale a decir que el espíritu humano es siempre el mismo, y que el *Eclesiastés* tenía razón al escribir: «¿Qué es lo que ha sido? lo mismo que será. ¿Qué es lo que se ha hecho? lo mismo que se hará. Nada hay nuevo debajo del sol.»

En efecto, Demócrito, con sus átomos y combinaciones de átomos, representa muy bien, a mi parecer, sobre todo si se añade Empédocles, el estado de espíritu de los materialistas, de los cuales hablábamos poco ha. Anaxágoras, con su Inteligencia ordenatriz, somos nosotros, los partidarios de Dios; y Parménides el panteísta resulta muy indicado para patrón de la filosofía alemana, que algunos han procurado aclimatar en Francia, por parecerles, sin duda, el espíritu de esta nación demasiado preciso, demasiado amigo de la luz y del buen sentido.

No me propongo hundirme ni hundir al lector en esas obscuridades del panteísmo evolucionista. Me limitaré a decir sobre él algunas palabras, destinadas a indicar la situación a que se ve reducido quien se resiste, por un lado, al materialismo grosero y, con todo, se halla decidido a llamar a todas las puertas, menos a aquellas por las cuales podría ver a Dios manifestándose.

La filosofía a que me refiero, la de Hegel en Alemania, de Vacherot en Francia, y de un buen número que no vale la pena mencionar, consiste en admitir para el mundo una finalidad, es decir, una ley de organización y de progreso; pero, en vez de buscar su fuente en la inteligencia, prefieren situarla en el aire, como Taine. Es un «axioma» que *se* pronuncia «en la suprema cima de las cosas», y parece que «la resonancia prolongada de esta fórmula creadora produce, con sus ondulaciones inagotables, la inmensidad del universo».

O bien, más a menudo, pónese en las cosas mismas esta ley de organización.

A esto se lo llama entonces finalidad interna, finalidad *inmanente*,[1] es decir, una tendencia ciega, inconsciente, una voluntad de

1. Anaxágoras había visto claro que la Inteligencia que se manifiesta en el mundo, no podía ser inmanente al mundo, sino separada de él, para dominarlo y ejercer sobre

progreso que no se conoce a sí misma, y a la cual, con todo, se quiere encargar de dirigir el mundo, desde la nada o de algo muy parecido, a través de todos los grados del ser, de la vida, del pensamiento, hasta un estado final de diversos modos considerado, pero que según algunos no está muy lejos de ser el infinito en persona, Dios.

«¡ Todo es posible, aun Dios !», dice uno de esos filósofos. Renán es quien ha pronunciado esta curiosa sentencia. Basta que las cosas anden bien para que, tal vez, algún día, exista Dios. Mientras tanto, él va formándose ; el Ser está en marcha. Ha recorrido ya varias etapas, habiendo pasado desde el caos primitivo al reino de la química inorgánica, de ésta a la vida, de la vida a la sensación, de la sensación al pensamiento. En este momento está trabajando para entrar en posesión de sí en la inteligencia del hombre. Nosotros somos, en efecto, por lo menos aquí abajo y hasta ahora, su más perfecta encarnación ; pero nada le impide llegar, mediante nosotros o fuera de nosotros, a más altas encarnaciones. Puede el espíritu tomar un día, afirma Renán, el gobierno del mundo, y cuando llegue a ser absoluto este gobierno, quedará realizada la concepción espiritualista, existirá Dios.

Al lector que logre entender algo de esta logomaquia, yo le felicito. En cuanto a mí, he de confesar sin rodeos que nada conseguí entender, o si alguna cosa se me alcanza, es que se trata de un absurdo, del desquiciamiento de la razón, de la ruina de las nociones más claras y fundamentales del espíritu.

Y, realmente, ¿hay quién no vea a dónde nos empujan semejantes concepciones?

Colocan a Dios en el término de la evolución : ¡ está bien ! ¡ admirable concesión ! Y aun no todos acceden a hacerla ; más de uno prefiere, como Vacherot, concebir a Dios como un ideal que, de querer existir, se destruiría a sí mismo. Mas dejemos eso aparte. Póngase lo que se quiera en el término de la evolución, a mí me interesa saber lo que se pone en su base ; y no pueden menos de responderme, siendo como es imposible suponer una evolución sin principio.

Respóndenme apelando a una ley de progreso ; pero yo insistiré repitiendo — preciso es repetir las soluciones tantas veces como se presentan los errores — yo repetiré, digo, que una *ley* no es una *causa*. Ley es la expresión sistemática de un hecho, y nada más, y cuando, por ejemplo, afirmo con Newton que todos los cuerpos tienden a

él su función. «Todas las demás cosas son parte del todo, decía, al paso que la Inteligencia es infinita, separada, sin confusión, sola en sí misma y por sí misma. Si no estuviera separada, sino unida a las cosas... esta mezcla la privaría de dominar y de ver independientemente, como lo hace estando en sí misma.» (*Fragmentos*, 61.)

acercarse los unos a los otros, conforme a la fórmula conocida, *expreso* la ley de la gravitación, pero no *explico* la gravitación.

Queda aún por explicar por qué se acercan así los cuerpos unos a otros; y si sabios ha habido a quienes ha hecho palidecer una tal cuestión, sin acertar a resolverla, al menos no se han negado a confesar su existencia. Lo mismo ocurre tratándose de la marcha del mundo. Poner por delante la ley del progreso es expresar un hecho, pero no dar razón de este hecho. La cuestión subsiste entera. ¿Qué es lo que solicita ese andar de la naturaleza hacia delante? ¿Qué es lo que la impulsa o atrae en esta dirección y no en otra, más bien hacia el orden que hacia el caos?

¿Se dirá por ventura que es la consecución de su objeto, la realización del ideal? Lo mismo decimos nosotros, pero situando este ideal y la consecución de este objeto en una inteligencia, pues sabemos que si el fin es la *causa de las causas*, según sentencia de los antiguos filósofos, esta causa de las causas no puede obrar sino a condición de ser concebida por alguien. Mediante la inteligencia es como el fin es causa de su propia realización. ¡Pero si no existe nadie!... ¿Qué acción puede ejercer un fin, si nadie le conoce? ¿Y de cuándo acá puede un ideal obrar sin ser el ideal de un espíritu? O bien nada comprendemos, o bien entendemos con evidencia irresistible que una idea, un fin, no pueden ser una cosa *primitiva*. Una idea es, por naturaleza, una cosa concebida: ¿dónde está el seno en el cual se la concibe? Es una luz: ¿dónde está su foco?

¿Querrán insistir todavía algunos diciendo, en estilo apocalíptico: «es la idea la que se busca a sí misma a través de los tanteos del instinto»? Pero esto o no quiere decir nada, según yo creo, o significa que la idea trabaja antes de venir al mundo; que se realiza una evolución inteligente antes de existir ninguna inteligencia; que el orden es anterior al pensamiento por el cual debe ser concebido, y que el orden es quien tomó a su cargo el producir al ordenador.

Es decir, que nuestras ideas andan cabeza abajo; lo perfecto tiene como causa lo imperfecto; la organización es efecto del caos; en una palabra, el ser procede de la nada como de su principio.

Si alguien se aviene a admitir estas cosas, muy libre es para ello; pero me cuesta creerlo, y, en cuanto a mí, lo he de confesar: no llego a remontarme hasta esta filosofía tan sublime; hallo francamente absurdo lo que algunos consideran hoy como la última palabra del progreso. Creo con la filosofía del buen sentido, puesta en fórmulas por Aristóteles, que «el acto precede a la potencia», según decía él, esto es, que el ser precede a la evolución y la regula; que, con anterio-

ridad a ella, requiérese un principio que contenga virtualmente en sí todo cuanto de ella ha de salir, y eso es lo que reconocemos nosotros al reconocer la Causa primera. Pero esta evolución *inconsciente*, y, sin embargo, inteligente, ya que produce un orden y se encamina hacia el ideal supremo de este orden; esta organización que se realiza sola, sin saberse por qué, sin que nadie la haya querido ni soñado; la que ha producido a mi razón, mientras espera a esta razón para entenderse a sí misma; la naturaleza ciega creando ella misma a su juez, y empleando toda su industria en forjar su propio espejo — de suerte que esta naturaleza admirable, para poder saberse que es admirable y se propone un fin, deberá un día, como por casualidad, superarse a sí misma en una de sus creaciones llamada hombre, ni podrá por fin ser reconocida como espíritu hasta el día en que el hombre, esa frágil criatura, le habrá dicho: «Eres espíritu»: ¡pregunto yo qué juicio puede formarse de tales doctrinas!

En cuanto a mí, veo en eso una de aquellas paradojas que por un cuarto de hora pueden ser deleitosas a una mente sutil; pero responder de este modo a la cuestión acerca de Dios, a esta cuestión formidable, de la cual pende todo cuanto somos, es, a mi juicio, estar faltado en absoluto de seriedad.

Cuando oigo a alguien expresarse así, no puedo menos de preguntarme si se está burlando de mí, o de sí mismo, o bien si se ha propuesto erigir la locura en sistema y la divagación en filosofía.

Concluyamos de lo dicho que los adversarios de Dios carecen de pretexto tanto para negar el orden que resplandece en el universo como para atribuirlo a algo distinto de un pensamiento consciente de sí mismo, anterior al mundo, superior a él, capaz de prever y disponer industriosamente su marcha, y, por tanto, responsable de todo lo que nace y de todo lo que muere; pero asaz poderosa para convertir en ganancia toda pérdida aparente, en manantial de vida mejor toda muerte, y para hacer de cualquier retraso y de cualquier mal el principio más poderoso de una marcha hacia delante, de un desplegamiento más amplio, de un progreso más grande y duradero.

«Bajo la dirección del divino obrero las especies prosiguen su evolución a través de las edades», afirma un gran paleontólogo (A. Gaudry).

«Todo lleva la marca de un mismo designio; todo ha de estar sometido a un solo y mismo ser», decía antes Newton. Y uno de los mejores naturalistas modernos, el ilustre Agassiz, contestando en pocas palabras a la cuestión que acabamos de examinar, escribía: «El

mundo es manifestación de una inteligencia tan poderosa como fecunda, clara demostración de un Dios personal primer autor de todas las cosas, regulador del universo».

Terminemos con estas hermosas sentencias nuestro estudio acerca de Dios causa del mundo.

Es un tema que tendría yo grande gusto en proseguir — o mejor, en emprender —, pues no he hecho más que apuntarlo. Y resultaría una visión espléndida la de este universo gigantesco, evolucionando, con tranquila majestad, bajo la mirada que alumbra sus caminos; bajo el gobierno de esa inteligencia que de antemano determinó, en su pensamiento eterno, las etapas que su obra inmensa ha de recorrer y el término al cual ha de llegar, ahogando en el esplendor de este ensueño hecho de pura luz las sombras que hacen surgir en el transcurso de los tiempos las impotencias de la materia y los procedimientos mismos del progreso. ¡Podríamos con ello extasiarnos y elevarnos a pensamientos muy útiles! Preciso me es pasar adelante. ¡Largo es el camino! No he hecho sino estudiar dos de los motivos que la humanidad tiene de creer en Dios, o mejor, uno solo, si nos atenemos a nuestra clasificación primera.

Este motivo general era, según indicábamos, la necesidad de explicar el mundo. Pero tras el mundo viene el hombre; tras el hombre, la sociedad: hemos de apresurar el paso y contentarnos con lo indispensable, aun tratándose de un tema infinito.

CAPÍTULO IV

DIOS Y LOS ORÍGENES DE LA VIDA HUMANA

I

Han creído los hombres en Dios por la necesidad de explicar el mundo, y por la imposibilidad de dar de éste una explicación suficiente sin la noción de Dios.

Pero conviene dar un paso más. En medio de este universo, aunque tan interesante a nuestras miradas y tan atrayente y estimulador de nuestras más nobles curiosidades, existe un ser que ofrece para nosotros un interés superior al que sentimos por aquél y acerca del cual nuestras preguntas hácense más ansiosas y apremiantes: el hombre.

No se trata ya aquí de curiosidad: es la vida misma quien espera, y quien exige imperiosamente una respuesta. El problema del universo puede, en rigor, parecer ocupación de filósofo: el problema del hombre es una necesidad de orden vital. Si el primero se dirige a las almas selectas, a hombres que pueden dedicarse a especular y desarrollar fórmulas sabias, el segundo se impone a todo hombre venido a este mundo, por distraído e indiferente que sea.

Por otra parte, experimentamos todos el sentimiento de que la vida del hombre constituye realmente un problema aparte, un problema que reclama una solución especial, original, sin limitarse al beneficio de una solución de conjunto consistente en tratar al hombre como una parte cualquiera del universo.

Nos sentimos superiores a la naturaleza; descubrimos en nuestras facultades sentimientos que no nos permiten engañarnos en ello. Cada uno de nosotros constituye por sí solo una especie, por decirlo así; cada uno de nosotros forma él solo un universo, un *microcosmos*.

Pues bien, de este universo, lo mismo que del otro, anteriormente a sus reflexiones, el hombre lo ignora todo: su origen, su ley, su fin. ¿Cómo se explica su venida al mundo? ¿Qué debe hacer? ¿Con qué puede contar? Finalmente, ¿qué será de él después de esta vida y quién le acogerá?

Tres problemas formidables, y tres problemas — según me propongo demostrar — que no tienen solución sin Dios.

* * *

Y, en primer término, ¿de dónde venimos? Primera cuestión que solicita nuestras investigaciones.

Si sólo se tratase de nuestro cuerpo, y se le considerase únicamente en el aspecto exterior, en el aspecto plástico, no ofrecería dificultades superiores a las de otra cosa cualquiera y, por tanto, no llegaría a despertar en nosotros más que otra cosa cualquiera la idea de una causa trascendental. El más modesto estatuario lector de la Biblia se cree capaz de realizar el primer acto de la creación del hombre: levantar la estatua de roja arcilla en la colina de Edén.

Pero he ahí, de pronto, ese foco de vida oculto debajo de una apariencia grosera y debajo de esa inerte envoltura; ese soplo, esa circulación extraña de la vida, esa actividad silenciosa y febril, ese *medio interior* que se defiende de las influencias de afuera, ese ser que evoluciona por sí solo, y hace su tarea, tejiendo, combinando, desarrollando, quemando sus restos, eliminando sus desechos, progresando lentamente con arreglo a una curva definida siempre igual, después declinando poco a poco hasta la postrera hora, a semejanza del mar que se hincha bajo la atracción de un astro y luego se sosiega en una tranquilidad de muerte: he ahí, de pronto, esos fenómenos de vida puramente vegetativa que, con todo y sernos comunes con el animal y la planta, provocan un asombro tal, que han llegado a veces, por el exceso mismo de la admiración, a aberraciones extrañas. Los Egipcios adoraban todo ser viviente, hasta las cebollas de sus huertos. Y no nos entreguemos a una fácil sonrisa, pues los Egipcios eran gente muy hábil, pensadores profundos y observadores de primer orden.

Mas si después, por encima de la vida vegetativa que hay en nosotros, atendéis a la sensación, que hace vibrar todo el ser humano como movido por una tecla sobrenatural; ese ojo de la materia que se abre en el conocimiento sensible; ese corazón del globo que despierta y palpita en nosotros; ese relámpago de la mente que fulgura y nos lleva en su ala de luz hasta la cumbre del mundo para juzgar su curso, descubriréis aquí otro problema totalmente nuevo. No se trata ya de amasar arcilla ni de dibujar contornos: interviene un arte profundo hasta la infinidad del misterio; requiérese un poder tan sutil como seguro de sí mismo. ¿Dónde encontrarlo? ¿Qué dedos de hada enhebran las moléculas y unen las mallas de las células para tejer nuestros cuerpos? ¿Qué director de orquesta lleva el compás y señala el tema de los conciertos interiores que el alma se canta a sí misma con los acentos del conocimiento y del amor, y que derrama luego al exterior con la palabra, y que ella exalta y multiplica cuando anima con su soplo una asamblea, y a veces un pueblo entero?

Y ya que ese arte inefable que obra en nosotros, esa hada, ese genio, ese poder misterioso se ignora a sí mismo y vive en nosotros sin nada tener de nosotros, ¿bajo qué influencia y en virtud de qué mandato se inauguró ese trabajo?

No es posible eludir esta cuestión; por materialista que uno sea, no podrá menos de planteársela algún día. ¿Quién, al contemplar un ser vivo, se librará de sentirse alguna vez apremiado por esta cuestión, y de oír en el fondo de sí mismo esta ansiosa pregunta que un número tal de misterios nos fuerza a hacernos: ¿La causa? ¿La causa?

Cada uno conoce esas horas de reflexión rara, de sueño despierto, en que el pensamiento, recogido en sí y como renovado, lo ve todo con mirada nueva, como si estuviese abstraído y, en cierto modo, ausente de sus impresiones familiares. En semejantes horas, ¿no nos ocurre a todos el hecho de quedar estupefactos contemplando este espectáculo extraño de la vida? Esta frente que piensa; estos ojos que lanzan chispas o circulan vagamente como una agua quieta; estos labios delicadamente sosegados, o vibrantes, que amasan la palabra como pan, para alimento de los espíritus: ¿no hay en todo esto un misterio? ¿No se siente uno abrumado al pensar en esa riqueza de las manifestaciones de la vida abriéndose paso a través de la grosera envoltura humana?

A manera de astros que brotaron en la noche del espacio; a manera de flores espléndidas que se elaboran en el seno de la tierra obscura y al parecer inerte, para multiplicarse en gavillas, así las manifestaciones de la vida brotan perpetuamente de la vil materia. Y la inconsciencia con que todo eso murmura en nosotros, y esa sutileza, esa variedad, esa renovación incesante, ese drama obscuro por dentro y esos resplandores delirantes por de fuera, ¡ciertamente! hay en ello una de las cuestiones más altas que puedan proponerse los hombres.

En todos los siglos y en todos los países, todas las naturalezas reflexivas han pronunciado esta palabra: ¡Misterio! Hay un misterio en la vida, y, para explicarlo, ¿qué es lo que se debe invocar? ¿Qué industria, y qué poder?

Existen, sin duda, manantiales de vida que nos son conocidos. Cada ser vivo nació de un semejante suyo, tiene un padre y una madre. Este misterio sagrado de la generación, tan manoseado, tan profanado, y del cual sólo debería hablarse de rodillas, nos da la explicación inmediata, la explicación *próxima* del hombre. Pero desde el punto de vista en que nos hemos situado, ¿qué hace esta explicación, sino agravar el problema?

¡Pobres progenitores! ¡Pobre pareja inconsciente encargada de

la obra de vida sin ni sospechar su misterio, qué flaca explicación constituís vosotros frente a la vida que nos comunicáis!

El ser que de nuestros padres recibimos constituye en ellos un nuevo misterio. ¿Hay algo más asombroso que esa actividad que, dentro de un cuerpo humano, fabrica otro cuerpo semejante; que tiene en su mano hacer de una sola pareja una humanidad; que, semejante a un constructor a quien sea dado disponer, en un edificio perecedero, algo con que levantarlo indefinidamente de sus ruinas, asegurando así a su obra la inmortalidad, deposita ella misma en el cuerpo del hombre siempre desfalleciente algo con que producir otros nuevos hasta el infinito, convirtiendo así en inmortal la especie: puede darse algo más asombroso? Muy lejos de poder servir para explicar lo restante, tiene mayor necesidad de explicación que lo restante. Muy lejos de ser una solución, viene a constituir el problema por excelencia.

¿Pues y entonces?

Entonces nos queda el recurso, para descubrir esta solución, de subir generaciones arriba; de explicar al hijo por el padre y al padre por el abuelo, al abuelo por el bisabuelo, y siempre así, puesto que cada uno comunica lo que ha recibido, así como los corredores de los juegos antiguos se pasaban el uno al otro la antorcha, en el estadio.

Conocido nos es este procedimiento. Nada más natural a la inteligencia humana que eludir así y hundir en la noche de los tiempos los problemas de origen. Ante estas formidables cuestiones: ¿por qué el universo, por qué el hombre? no ha faltado nunca quien se presentase a responder: ¡Así fué siempre! dándose por satisfecho de la respuesta.

Sabemos ya qué opinar de ello; a propósito del universo, hemos visto cuán infantil resulta la respuesta. Evidentemente, no lo es menos respecto del hombre.

¿Qué más da el número de generaciones? Aunque fuesen infinitas, no nos privaría esto de preguntar: ¿De dónde vienen? El número es medida y no causa. La infinidad es un atributo del número, el cual es a su vez un atributo de los objetos. Pues bien, nunca un atributo sirvió para explicar su sujeto, y menos aún el sujeto de su sujeto, su sujeto elevado a la segunda potencia. Es como si yo dijese: mi manteo existe, por ser de color todo negro. Nada influye en su existencia el color, mi mayor importancia tiene, respecto del universo o de las razas humanas, su pretendida infinidad.

Por otra parte — conviene llamar sobre ello la atención —, gran número de los que, en el pasado, parecen haberse adherido a esta con-

cepción, sirviéronse de ella más bien como de una escapatoria que de una solución positiva. Al alejar, exagerando deliberadamente, los orígenes de la humanidad, más buscaban una excusa para no entrar a fondo en el problema que una base real para su solución. Imitaban al niño que, habiéndose hecho una mancha en el vestido, la esconde todo el tiempo posible, a fin de poder decir luego a su madre: ¡Hace ya mucho tiempo!

Es que, efectivamente, la idea de la infinidad de los tiempos y generaciones no logró adquirir jamás estado positivo en la imaginación de los pueblos. Sólo algunos filósofos la han sostenido, y aun pocos en número. Hay en esta concepción algo aplastante para nuestro espíritu; se quiere tocar con el dedo el origen de las cosas; la idea de comienzo es una de las que más se nos imponen, de suerte que esta suposición de una sucesión sin término: de hijos, padres, abuelos, bisabuelos, etc., sin haber existido nunca un primero, esa suposición nos repugna y nos parece absurda. No es absurda, por lo menos a mi entender; pero lo parece casi invenciblemente. Sólo algunos lógicos de profesión pueden entenderla y aceptarla.

¿Pues entonces? ¿qué otra cosa podía imaginarse? ¿Dónde buscar la causa suficiente del ser humano? Un recurso único quedaba: suponer, más o menos arriba en el curso de la historia, un fenómeno superior a los que descubrimos y una influencia más alta, una generación más poderosa, capaz de proporcionar una explicación plausible de nuestra vida.

Así se hizo, y de esto nació el pensamiento, que se apropió la antigüedad casi entera, de suponer, en el origen de la raza humana, una raza más alta, la raza de los dioses, y de hacer salir de ella el hombre, sea por filiación verdadera, sea por otros diversos medios, groseros unos, más o menos ingeniosos otros, la mayoría, por lo demás, manifiestamente alegóricos, debajo de los cuales es difícil averiguar lo que se intentó poner. En el fondo, tal vez nada en absoluto: muy posible es que los poetas forjadores de esas fábulas se limitaron a querer subrayar y encarnar en una imagen cualquiera la dependencia del hombre respecto de los dioses.

Como quiera que sea, esa antigua solución nos parece a primera vista muy endeble; unos dioses tan humanos como eran los del paganismo — por lo menos la mayor parte — no tenían menos necesidad de explicación que la raza cuya paternidad se les atribuía. De tal modo se veía claro esto que se les hacía proceder unos de otros, en interminables teogonías.

Esto no obstante, guardémonos de precipitarnos sacando la consecuencia de una total ilusión en punto a esos buenos antepasados. Hemos de recordar lo que ya antes advertimos a propósito de Dios causa del mundo: que todas esas mitologías obscuras, complicadas, groseras, no eran sino la envoltura de la conciencia de Dios en el mundo; que representaban los tanteos del espíritu en torno a la divinidad proclamada por el instinto; que en el fondo del corazón humano había, según dejo demostrado, un sentimiento que procuraba expresarse mediante todas esas creencias, como el pensamiento obscuro del niño se expresa por balbuceos indistintos, y que ese sentimiento, múltiple en sus manifestaciones pero único en su raíz profunda, no venía a ser otra cosa, en el fondo, que el sentimiento del verdadero Dios.

Así como, pues, el sentimiento de Dios causa del mundo tomaba forma, y se alteraba a la vez, en las mitologías naturalistas, así el sentimiento de Dios padre de los hombres se extraviaba en los mitos y las genealogías fantásticas; pero no por eso deja de reconocerlo allí la mirada atenta. Por poco tiempo que nos hubiese sido dado consagrar al análisis de esos mitos, fácil nos fuera poner de relieve su sentido profundo. Pero este trabajo ya se ha hecho, y, por lo demás, sólo nos interesa de un modo indirecto.

* * *

En torno al tema de la humanidad, dividiéronse los filósofos casi exactamente del mismo modo que lo habían hecho respecto a la cuestión de los orígenes del mundo. Todo anda entrelazado, en filosofía. El que atribuye el universo a la casualidad manifiesta un estado tal de espíritu que no puede esperarse de él que atribuirá a un principio trascendente la criatura humana. Y los que recurren al destino para explicar la naturaleza y sus combinaciones admirables, pocas razones tienen para referir el origen del hombre a una causa consciente de sí misma e inteligente.

Pues bien, esto es lo que hizo cierto número de filósofos, según tenemos dicho. Poco halagador es esto para la inteligencia humana; pero así es en verdad, y no podía la lógica dejar de seguir su curso.

Se les vió, pues, atribuir al acaso, o al destino, el origen del hombre, como de todo lo restante. El hombre era, en cuanto a su cuerpo, una substancia más complicada que las otras, y cuya producción había exigido, sin duda, del azar, o del destino, un poco más de pena; pero nada más. En cuanto a su alma, era un fuego sutil, era un soplo, era no sé qué; pero siempre una materia. Pues, según

notaba Aristóteles extrañado, era axioma evidente a los ojos de esos antiguos filósofos que todo ser es un cuerpo; y, así, que entre lo que se llama cuerpo del hombre y lo que se llama su alma sólo puede haber una diferencia de grado. Y era lógico.

Afortunadamente, la misma lógica llevaba a conclusiones diversas el espíritu de los filósofos clásicos.

El universo les había revelado a Dios: este pequeño universo que es el hombre — pequeño, digo, en cuanto a la masa, pero grande y noble por el pensamiento — se lo reveló más todavía.

El primero de ellos, Sócrates, había hasta llegado, según antes recordé, a tomar la naturaleza humana como punto de partida casi único de su filosofía. Cité un pasaje célebre de sus diálogos recogidos por Jenofonte, y en el cual demuestra a Dios precisamente por el origen del hombre.

Era de esperar que su gran discípulo, Platón, aun ampliando el punto de vista y ocupándose en crear una filosofía de la naturaleza, no dejaría de mantener todas sus conclusiones relativas al hombre. El, que tanto exaltó el pensamiento y la vida, no iba a encontrarles una esencia menos divina y una causa menos alta que al resto de la creación visible. Y, de hecho, más de una vez, en sus obras, describe las maravillas de la organización humana, y ésta le revela un Ordenador. Cree en el alma inmaterial e inmortal, y ésta le revela un Dios inmaterial e inmortal. Llega hasta creer, como es sabido, en la perpetuidad de la vida en todas sus formas. A su entender, el alma de las bestias no muere; es emanación del alma del mundo, al igual que la nuestra, y, al igual que la nuestra, sobrevive a su organismo.

Esto es exageración; pero atestigua hasta qué punto este gran filósofo veía en el fenómeno de la vida algo divino, que no le permitía desconocer al Creador.

Tras él, Aristóteles, naturalista como era, acertó a distinguir mejor los grados de los seres; pero no por esto dejó de ver en el hombre la criatura más capaz de revelar a Dios. Llamaba a la inteligencia cosa divina, y creía que el genio es literalmente, una inspiración venida de lo alto.

Parece, a la verdad, que de su doctrina sobre la eternidad del mundo dedujo la eternidad de la raza humana, de manera que según él ha habido siempre hombres en la tierra; y cuando le preguntaban cómo se explica que la historia no haya guardado el recuerdo de épocas más remotas, o las razones de que sea tan incompleto el progreso de la raza, respondía tranquilamente que las artes y ciencias han sido

alternativamente, varias veces, perdidas y descubiertas de nuevo. La respuesta no era tan descabellada como a primera vista puede parecer; pues, de hecho, la historia tal cual la poseemos, aun hoy después de tantos esfuerzos, está muy lejos de remontarse hasta los orígenes reales del género humano, y, por otra parte, se ha visto varias veces efectivamente las artes y las ciencias dejar caer en el olvido de los tiempos sus mejores conquistas. Pero no menos cierto es que Aristóteles erraba al atribuir una duración infinita, en lo pasado, a la raza humana. Nótese, no obstante, para honor de este filósofo, que su error no iba más allá de un error de hecho, del todo indiferente a esta nuestra cuestión. Decíamos también poco ha que, aun admitiendo la perpetuidad de nuestra raza, no nos dispensaría esto de buscarle una explicación. Profundo filósofo como era Aristóteles, no podía fácilmente engañarse en eso; muy explícitamente lo reconoce, y se guarda bien, en este punto, del grosero error que no han sabido evitar algunos de nuestros contemporáneos. Muy al contrario, este desarrollo infinito de generaciones, supuesto por él, le daba una razón de más para proclamar al Ser infinito. A una creación eterna, pensaba él, corresponde una causa eterna, lejos de hacer inútil toda causalidad.

En cuanto a los demás filósofos antiguos, procediendo todos en mayor o menor grado de estos dos, han venido a decir las mismas cosas. Nos interesan poco los matices. Lo que nos importa retener es que la humanidad en masa — la humanidad instintiva toda entera, y la humanidad reflexiva en la persona de sus más altos representantes — ha creído que en la base de la vida humana era imprescindible una divinidad.

Abriendo la Biblia, hallaremos un relato que ha servido de tema a la especulación de veinte siglos. Atacado, negado o respetuosamente comentado, este texto suministró la materia de todas las controversias relativas a nuestros orígenes. Vamos a recordar sus términos, fijar el punto de vista cristiano, y preguntarnos a punto fijo qué valor conserva frente al pensamiento contemporáneo; qué actitud puede tomar frente a la negación.

Si nos detenemos un poco más de lo acostumbrado en el pensamiento religioso relativo a nuestro problema, es por creernos en el caso de hacer sobre este punto algunas declaraciones, declaraciones que nos parecen útiles para la pacificación de las inteligencias y para una mayor libertad de las almas. Se nos perdonará, en atención a lo que Pascal llamaría *orden de la caridad*, lo que podría parecer digre-

sión, en un trabajo que se empeña en no emplear nunca, para convencer a nuestros adversarios, más que una autoridad común a ellos y a nosotros: la autoridad de la razón.

He aquí los dos pasajes del Génesis en que se trata del origen del hombre: «*Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra; y domine a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a las bestias, y a toda la tierra, y a todo reptil que se mueve sobre la tierra. — Crió, pues, Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios lo crió; criólos varón y hembra.*»

Como se ve, varias cosas se afirman en este pasaje. Primero, que el hombre procede de Dios, como todas las demás criaturas. Luego, que es creado especialmente a imagen de Dios, lo cual todos los comentaristas entienden del don de la inteligencia hecho al hombre. Finalmente, y a consecuencia de este don, su superioridad y dominio sobre el resto de la naturaleza.

Pero no hay nada más que esto, y, apoyado sólo en este pasaje, nada podría un cristiano asegurar respecto al procedimiento adoptado por Dios para hacer aparecer al hombre sobre la tierra.

Podría decirse, por ejemplo, que la formación del hombre, por lo menos en cuanto a su cuerpo, fué confiada a las fuerzas libres de la naturaleza, a la evolución, tal como muchos lo afirman de los animales sin razón y de las plantas. El lector recordará que no hemos condenado en lo más mínimo la hipótesis de la evolución. Con tal de que se tome la evolución como un obrero de Dios, nuestro mayor gusto será creer en ella o, por lo menos, no poner obstáculos a que se crea en ella. Pues bien, ¿qué puede impedirnos afirmar que también el cuerpo del hombre procede de la evolución, y, mediante la evolución, de Dios, que la puso en movimiento y la dirige? Nótese bien que digo el *cuerpo* del hombre; pues su alma, siendo espiritual, no puede por evolución proceder de la pura materia, según demostraremos luego. Pero, tratándose de su cuerpo, parece que el relato bíblico se desentiende. El texto arriba transcrito nada dice respecto a este punto; cuenta la creación del hombre como cuenta la creación del sol y de la luna, y si, en cuanto cristiano, se es libre de creer que el sol y la luna tardaron siglos en formarse, según la hipótesis de la nebulosa, y que proceden de Dios por el intermedio de las fuerzas cósmicas, no se ve por qué razón no podría en esto suceder lo mismo.[1]

1. Aunque la opinión del autor en esta materia se aparta del sentido obvio del texto bíblico y no parece tampoco estar de acuerdo con las más modernas tendencias cientí-

Pero he aquí un segundo pasaje complementario del primero y que podría tomarse como restrictivo de la libertad mencionada.

«Formó el Señor Dios al hombre del lodo de la tierra, e inspiróle en el rostro un soplo de vida, y quedó hecho el hombre viviente con alma.»

¿Ha de verse en este relato una imagen o una realidad material?

Nótese que la segunda parte de la frase contiene necesariamente una parte de alegoría.

«Inspiróle en el rostro un soplo de vida.»

¿Se figurará uno al Creador soplando sobre una estatua de arcilla, una estatua en primer grado, una *maqueta*, y comunicándole con ello vida y pensamiento? Ni a una inteligencia primitiva dejaría de chocarle este literalismo. Dios es espíritu; Dios no tiene cuerpo; Dios no tiene soplo; y si se supusiera al Creador apareciendo en forma humana, y soplando realmente, por este sucedáneo, sobre una estatua de barro destinada a convertirse en el cuerpo del hombre, siempre habrá de resultar que no existía proporción alguna entre ese soplo y el alma humana. El alma humana no es soplo ni vapor, como suponían los antiguos materialistas de Grecia. Y ni bastaría, aunque así fuese, soplar sobre una estatua para infundírsela. Mas el alma es espíritu y, por lo mismo, el soplo de Dios, o mejor, el soplo de la aparición divina podría todo lo más sugerirnos la idea de una especie de ceremonia figurativa, un sacramento, en el cual se representase sensiblemente la acción creadora invisible.

Y entonces, podrá preguntarse: ¿Para qué tal ceremonia? ceremonia sin testigos, estando el Creador solo, frente a su arcilla, ¿y para qué también una aparición, en un momento dado, no habiendo nadie para verla? Todo esto es muy obscuro, todo parece muy infantil. ¿Por qué no confesar sencillamente que el autor sagrado expresa aquí, en estilo figurado, la creación invisible del alma humana, así como expone en estilo figurado la separación de tinieblas y luz, la distinción de continentes y mares, cosas todas que, ateniéndose al texto, parecerían hechas a mano, siendo así que es bien sabido — y el autor no se mostraría disconforme con ello —, que esto fué obrándose al correr de las edades, sin ninguna intervención visible?

Pero, siendo así, llevemos más lejos este modo de ver. Nos dirá el ateo: Si la segunda parte del texto citado es figurado, ¿por qué no la primera? Observad que no se trata, en el texto, de la famosa estatua de arcilla, cara a los niños y a los artistas. Observad, además, que una estatua de esta clase es un objeto absolutamente grosero,

ficas, cada vez más alejadas del transformismo, no por ello debe confundírsela con el evolucionismo materialista condenado por la Iglesia. (N. DEL T.)

desprovisto de toda proporción con el maravilloso organismo que llamamos cuerpo del hombre. La semejanza exterior, del todo superficial, existente entre una estatua y un hombre no pasa de grosera engañifa. Más parecido tiene el hombre con su perro que con su retrato en tierra cocida o en mármol. Y entonces, ¿a qué ese trabajo preparatorio del Criador en un pedazo de tierra?

¿No es más razonable pensar que la Biblia se propone únicamente, en todo este pasaje, decir que Dios formó al hombre de la materia, y le añadió el alma? Y, de hecho, esto y nada más podemos encontrar en la Biblia.

A los niños que estudian Historia sagrada, les sirve mucho la estatua; pero, una vez llegado a filósofo o naturalista, podrá vuestro hijo sonreír oyendo hablar de ella, y no le faltará razón.

Pero hablé antes de evolución: ¿podrá hallar aquí un sitio?

Quizá sí.

Lo digo con cautela, temiendo alarmar a ciertas almas; pero no quiero abstenerme de decirlo, por creer necesaria esta declaración.

Dios, decimos, formó al hombre tomando sus elementos a una materia preexistente, «al polvo de la tierra», dice el texto. Pero, ¿es cosa cierta que en ese polvo de la tierra hayamos de ver, conforme a la Biblia, la materia *inmediata* del cuerpo humano, de suerte que, en el momento anterior a su creación, los elementos de que fué formado yacían realmente en el suelo en estado de polvo, y no, tal vez, organizados ya y pertenecientes a una especie inferior?

En este punto parece no haber nada muy seguro. ¿Por qué no habría de verse en el texto sagrado, desde este punto de vista, una simple afirmación de que el cuerpo humano está formado de elementos terrestres; de que su cuerpo es hijo de la tierra, diferente del alma, que es inmaterial y proveniente de una acción directa de Dios? ¿Por ventura no se nos dice el día de Ceniza: «Acuérdate que eres polvo, y que polvo te volverás»? Y, con todo, no somos *polvo*, sino *carne*. Pero, estando la carne compuesta de los mismos elementos que la materia, y siendo formados de ella las substancias de nuestro cuerpo, puede decirse de nosotros, en globo, que somos realmente polvo. ¿Por qué no tendría este mismo sentido el texto bíblico? «Formó Dios al hombre del limo de la tierra» significaría: «Le dió un cuerpo formado de elementos terrestres», sin querer afirmar con esto que precisamente en este mismo momento fuese formado ese cuerpo con todas sus piezas y engendrado.

Por otra parte, ¿es seguro que, cuando el texto dice: «*El Eterno*

formó al hombre», significa eso necesariamente que fuese Dios el agente directo, inmediato y exclusivo del cuerpo humano? — Tampoco parece que haya en esto certeza. Pues, por doquiera, en la Biblia, se atribuyen a Dios, con términos del todo semejantes, obras de las cuales no es agente inmediato; ¿y no decimos sin cesar nosotros mismos, en el lenguaje corriente y en nuestras oraciones, que Dios es quien ha formado nuestro cuerpo, así como nuestra alma, sin tener con ello intención de renegar de nuestro padre y madre?

Nada, pues, impide que, cristianamente hablando, se hable así: Dios formó el cuerpo humano como formó los otros seres, progresivamente y mediante las fuerzas de la naturaleza. Pasó este cuerpo humano, primero por los diversos grados de la materialidad con todo el conjunto de la creación, luego por los diversos grados de perfección vital que nos presenta la paleontología, y, por fin, en la hora dicha, intervino el Creador — ¿no está acaso presente en todas las cosas? —, infundió un alma humana en uno de los representantes de la más elevada raza viviente, y quedó hecho el primer hombre.

¿Así el hombre descenderá de la bestia? ¿Descenderá del mono? No, no, no os asustéis, dirá nuestro evolucionista. Por tan poca cosa no puede decirse que el hombre venga del mono. El hombre no es el cuerpo; mejor podría decirse que es el alma, aunque, en realidad, no sea ni lo uno ni lo otro, sino el compuesto. Pues bien, si es el compuesto y si, en este compuesto, lo principal es el alma, no tenéis derecho a decir a un naturalista que hace proceder al hombre del mono por la única razón de hacer preparar por la evolución el organismo que vendrá a ser el cuerpo del hombre. Sería esto perfectamente injusto.

Más aún: si vuestro naturalista fuese al mismo tiempo filósofo, filósofo, en todo caso, de la escuela peripatética, os diría que el cuerpo humano no es humano sino gracias al alma racional; que ésta es, y sólo ella, quien le da el ser y el vivir, de suerte que, en la hipótesis por mi expuesta, el organismo predecesor del hombre y que habría servido para su formación, no por ello hubiera sido cuerpo humano. Al llegar a él el alma racional, habría muy positivamente cambiado de ser, de suerte que el hombre nuevamente aparecido hubiera debido considerar este cuerpo anterior como una materia preparatoria de su cuerpo, y no, propiamente hablando, como su cuerpo mismo. Así no resultaría para nosotros un antepasado, y no le costaría mucho a nuestro naturalista calmar en este punto emociones legítimas.

Se habrá notado que en todo esto me guardo yo muy bien de

afirmar nada: en tan delicadas materias, me sentiría afligido de decir nada capaz de escandalizar ni aun de causar extrañeza a nadie. Tengo también presente que la ciencia, en este punto, piensen lo que quieran algunos, se halla en la más completa ignorancia. Pero al lector inteligente le será más fácil adivinar el sentimiento que me impulsa a decir estas cosas.

Soy de los que piensan que, en una época tan turbia como la nuestra en punto a creencias, es de suma importancia para el creyente el distinguir las afirmaciones ciertas de la fe de los comentarios variados que con ella se entremezclan, por muy venerables y lógicamente deducidos que esos comentarios parezcan.

Si viniese alguien a decirme: «Soy naturalista, y no consigo llegar a convencerme de que el hombre, en cuanto a la parte animal de su ser, haya en cierto modo caído del cielo, viéndole como le veo formado de los mismos elementos que los demás seres salidos de la naturaleza; hallando como hallo en él numerosas y sorprendentes señales, no diré de semejanza solamente, sino hasta de continuidad con otras especies vivientes»; ¿qué podría responderle yo? No me juzgo con derecho a imponerle mi opinión, en el caso de tener alguna. No me juzgo con derecho a imponerle ni aun la opinión de siglos enteros totalmente cristianos. Sólo una opinión tengo derecho a imponerle como creyente: la opinión de la cual me figurase poder decir con certidumbre que es la opinión misma de Dios, y esta opinión, si la busco en la Biblia, he de confesar que no la encuentro. Por más que el relato genesíaco, a primera vista, parezca claro, hemos visto cómo esta claridad es sólo aparente. ¿Quién no ve, además, en él un aspecto manifiestamente poético, el cual permite cierta holgura al más rígido de los intérpretes? La verdad de un poema no es la verdad de un tratado, y, aunque este poema sea sagrado, no hay en ello razón alguna para interpretarlo según reglas distintas de las propias del género literario por él adoptado. Además, este texto sagrado, precisamente por serlo, propónese exclusivamente un fin religioso, sin ser en ningún grado una enseñanza científica. No es un manual de antropología, sino un catecismo. Siendo así, ¿qué puede importarle la manera adoptada por Dios en la realización de su obra? Para él, la cuestión está en saber si esta obra nos lo revela y nos invita a reconocerle. No es el hombre un producto del azar; fué Dios quien le concibió y lo dispuso todo para su venida al mundo. El procedimiento es cosa indiferente; nada interesa la longitud de los siglos; las causas intermedias, cualquiera que sea su número, trabajan para el Creador y en virtud suya, y, siendo así, el resultado debe serle totalmente atribuído. En una palabra, el

hombre es criatura de Dios, hasta en su cuerpo: esto es lo que hay que sostener, y ésta es la enseñanza de la Biblia:

~~No es otra tampoco la enseñanza de la Iglesia. Hasta el pre-~~ sente no ha impuesto a sus fieles ninguna concepción bastante precisa para fallar definitivamente sobre las opiniones sobredichas. Los que más a la letra toman los textos — quizá demasiado a la letra — y que se representan al Creador formando milagrosamente un cuerpo humano con elementos terrestres, y luego animándolo con su soplo, es decir, infundiéndole un alma: éstos están con ella; pero ella no expulsa de su seno a quienes suprimen ese golpe teatral y, para este caso como para otros, recurren a la evolución.

Así, pues, si esta última concepción puede satisfacer a alguien, profésela en buena hora; más de un naturalista la discutirá en nombre de la ciencia; pero la *Ciencia* es un personaje nunca visto de nadie. Veo sabios y sistemas científicos, y descubro que no andan de acuerdo; mientras no procuren ponerse, quedamos en libertad.

Soy partidario de la libertad. Mi ensueño es una fe cristiana bastante amplia para dar cabida a todas las opiniones humanas, con la única condición de que no contradigan los pensamientos divinos. No es la religión una escuela filosófica, y menos aún una escuela de ciencias naturales. Es el camino de *salvación*, y conviene a los hombres que andan juntos por él el practicar unos con otros la más amplia tolerancia, y, hasta en las mayores divergencias, un inviolable respeto.

II

Hemos estudiado el sentir de la humanidad primitiva respecto a los orígenes del hombre; hemos recordado la enseñanza de los más grandes filósofos antiguos; hemos considerado someramente el testimonio de la Biblia; y hemos visto que todo converge y nos lleva a creer en la necesidad de una intervención divina, directa o indirecta, para explicar el origen del hombre. Habrá pues, aquí, según pensábamos, un manantial para la creencia en Dios.

Pero, ¿qué resta hoy de todo eso? ¿Qué juicio formar de ello desde el punto de vista de los conocimientos adquiridos durante estos últimos siglos? ¿Habráse encontrado una nueva explicación del hombre que nos dispense de recurrir a Dios y que nos prive así de una de las pruebas que nos figurábamos haber podido construir para demostrar su existencia y para conquistarle las inteligencias?

Hay que examinar este punto.

Dejo a un lado, de momento, la cuestión del alma. Pero, del organismo, del cuerpo, ¿qué podrá decirse?

Hanse dicho sobre él muchas cosas, pero los sistemas hasta ahora formulados pueden reducirse a tres.

El primero — me atrevo apenas a escribirlo, temiendo que el lector poco informado se resista a creerme bajo mi palabra — el primero consiste en resucitar — hoy en día — la antigua doctrina de Aristóteles sobre la eternidad de la raza humana, si bien con otro espíritu. Aristóteles, en la eternidad del mundo y del hombre, descubría un atributo de Dios; estos nuevos filósofos sírvense de ella hasta para negar su existencia.[1]

Dicen, pues, que — ¡naturalmente! — el hombre ha existido siempre en la tierra. Así ha de afirmarse, dicen, por cuanto, sin ello, su venida al mundo sería inexplicable. Son gente a quien no convencen las ideas evolucionistas; y, siendo así, ¿qué otra cosa pueden decir? El hombre debe haber siempre existido, pues si así no fuera — parece que esto les produce un horror sobrenatural — no se podría menos de admitir la creación y, por tanto, al Creador.

Ved, pues, a unos hombres que, con tal de evitar a Dios, acceden fácilmente a ponerse en pugna con la razón más elemental, puesto que — y no me cansaré de repetirlo — aun cuando la eternidad del hombre quedase fuera de discusión, ni con ello podría descartarse a la Causa primera. Mas, no contentos con ofender la razón, esos hombres se avienen, por miedo de Dios, a negar la evidencia más deslumbradora. Pues si una cosa hay evidente a los ojos de la ciencia contemporánea, a los ojos de todos, es que la aparición del hombre en la tierra es cosa bien reciente. Poned 10, 15, 20, 50 mil años, si así os place: esto no da más allá de algunos centenares de generaciones. ¿Y eso qué es? Incluso la misma tierra resulta ser de formación muy reciente. Puede haber discusión sobre algunos millones y aun millares de millares; pero ¿qué viene a ser eso? Está en absoluto fuera de controversia, y no sólo es incontestable sino ni aun «contestado», que la tierra fué inhabitable para el hombre durante períodos enormes de tiempo. No le ha sido posible morar en ella sino hace muy poco tiempo, y es preciso ser más distraído que un filósofo, o bien presa de una preocupación extrañamente tenaz, tenaz hasta la locura, para osar todavía hoy, después de Galileo, después de Copérnico, después de Newton, después de Laplace, y contra todos los hombres de ciencia, hablar de la eternidad de la raza humana en la tierra.

1. Cfr. CZOLBE, *Nouvelle exposition du sensualisme.*

¡Verdadera locura! Estaba en nuestro derecho ni siquiera citar esta opinión; si la he mencionado, ha sido para mostrar a qué punto puede llegarse cuando se está de antemano decidido a prescindir a toda costa de lo divino.

Otros dicen: Cierto, no siempre ha estado el hombre en la tierra. Cosa evidente es, faltando a ésta las condiciones para ser habitable. Pero el día en que llegó a serlo, el día en que las condiciones de vida se vieron realizadas, debió la vida surgir, sin necesidad para ello de ninguna otra causa. «No existen ya hoy los trilobitas, los amonitas, los ictiosauros, los dinoterios, etc. ¿Por qué? Por estar destruídas las condiciones de su existencia. Pero así como cesa necesariamente una vida cuando desaparecen las condiciones para ella requeridas, así debe ella tener comienzo cuando comienzan a darse estas condiciones.»

Ese bello razonamiento es de Feuerbach, filósofo alemán de quien se hizo gran caso aun fuera de su patria; cada cual podrá ver cuán merecido lo tenía. Su razonamiento viene poco más o menos a decir: Un pez muere cuando se le quita el agua de la vasija; por consiguiente, si echáis agua en una vasija, debe allí nacer un pez.

Debo, no obstante, confesar que sería posible introducir algo de verdad en este razonamiento ridículo. De hecho, se halla un argumento aparentemente semejante en un libro, obra maestra de un genio. Me refiero a la *Introduction à l'étude de la Médecine experimentale,* de Claudio Bernard. Pero vamos a ver la diferencia entre este sabio reflexivo y ese filósofo de ocasión.

También Claudio Bernard dice que si las condiciones de un fenómeno se realizan en alguna parte, allí debe producirse este fenómeno; pero el modo como lo entiende ningún obstáculo puede acarrear a nuestras razones sobre la Causa primera. En efecto, él distingue cuidadosamente entre las condiciones materiales o causas próximas de un fenómeno, y la causa profunda o primera. Las condiciones materiales, dice, son el *cómo,* la causa responde al *porqué.* Así, sabemos que el oxígeno y el hidrógeno, puestos el uno en presencia del otro en determinadas proporciones y condiciones producen el agua: he aquí el *cómo.* Pero ¿por qué se realiza esta combinación? ¿por qué esta afinidad? ¿de qué depende, y de dónde procede? la cuestión, subsiste íntegra, y, sondeando en ella hasta el fondo, sería preciso llegar, de causa en causa, hasta la Causa primera, así como, sondeando siempre más adentro en el suelo, se vería brillar en el fondo el cielo del otro hemisferio. El gran talento de Claudio Bernard le privaba de negar esto, y decía únicamente: Esto no pertenece al dominio de la ciencia experimental; lo cual es

muy verdadero. Pero los filósofos sectarios, como Feuerbach, atentos sobre todo a negar a Dios, guárdanse muy bien de esa prudente reserva, y se ingenían en confundir constantemente las condiciones con la causa: de donde los razonamientos cojos como ese que acabamos de leer.

De cierto, diríamos, un fenómeno se producirá desde el momento en que se realicen sus condiciones; mas se requiere, en primer lugar, que se realicen todas; y no únicamente las condiciones que *permiten* su venida, sino además las que la *hacen necesaria.* Echo agua en la vasija antes mencionada, y nada ocurrirá; pero si a ello añado un germen y realizo las condiciones positivas requeridas para el pleno desarrollo de ese germen, es cierto que nacerá el pez. Pero entiéndase que de esto no puede prescindirse. Además, una vez realizadas esas condiciones y producido el fenómeno, falta aún inquirir el porqué de todo el proceso, el porqué así de las condiciones, como del ser. ¿Por qué han venido a realidad las condiciones de vida? ¿Cómo se explica esa organización admirable de fines y medios, de antecedentes y consiguientes? ¿De dónde procede esa ley que hace germinar los seres, les dé crecimiento, los perfeccione, los multiplique? ¿En qué cerebro brota esa *idea directriz* de la naturaleza, como decía Claudio Bernard? ¿Y qué poder lanzó al espacio esas semillas del ser que así se desarrollan? ¿No se ve claro que todas estas cuestiones quedan intactas?

Aun después de haber dado razón de todo el despliegue de la naturaleza, desde la nebulosa hasta el día de hoy, y de haber contado todos los anillos de la cadena que liga entre sí todos los seres, ¿no aparece claro que esas cuestiones seguirían sin haber sido tocadas en lo más mínimo?

Suponiendo que poseemos esa ciencia, la ciencia de la Evolución y de todos sus rodajes, sabríamos entonces el *cómo* de todos los fenómenos, o, si se quiere, el porqué próximo; pero no conoceríamos el último porqué. Sabríamos los procedimientos de la naturaleza en todas sus creaciones, y quedaría completa la ciencia natural; pero la filosofía no estaría ni siquiera comenzada, y quedaría sin haber sacado provecho alguno de ese trabajo la *última explicación de las cosas,* aquella que nos permitiría prescindir de Dios, si lográsemos dar en el mundo con ella.

Ahora bien, aplicando esta doctrina general ya expuesta al caso particular del hombre, yo afirmo que el razonar como hacía poco ha nuestro filósofo, y décir: apareció en la tierra el organismo humano cuando se realizaron las condiciones que permiten su existencia, y *nada más,* es sostener un doble error. Es confundir, por

una parte, las condiciones que *permiten* un fenómeno, sus condiciones negativas, si es dado hablar así, con las que van ligadas a su realización. Es, además, figurarse cándidamente que el conocimiento de las condiciones en las cuales se produce ese fenómeno dispensaría de buscar la razón del mismo. Dos errores para sacar por consecuencia la negación de Dios, resultan de sobra.

Los evolucionistas — hablo de los que son ateos —, escapan del primero de esos dos errores; pero es para caer de lleno en el segundo.

Según ellos, no basta, evidentemente, que las condiciones exteriores *permitan* la existencia del hombre para que éste haga su aparición: eso equivaldría a tratarlo como uno de esos muñecos metidos en una caja, que suben rápidamente tocando cierto resorte. Pero creen posible descubrir, o en todo caso suponer legítimamente, causas naturales suficientes para explicar su formación sin recurrir a ninguna idea divina. Hácenlo de dos maneras.

Unos — son ya en realidad muy raros — se sirven de la *generación espontánea;* otros invocan el transformismo, mediante el cual la materia habría sido conducida, a través de todos los grados de organización, hasta el hombre.

De la generación espontánea se ha oído hablar con excesiva frecuencia; ha hecho correr oleadas de tinta, hasta el día en que Pasteur vació el tintero, de tal suerte que, tras sus experiencias célebres, no se ha vuelto ya casi a hablar de ella.

Todo el mundo sabe en qué consiste esta doctrina. La materia inorgánica, decían, posee la facultad, en determinadas condiciones, de producir *espontáneamente* seres vivos — ¡y hasta hombres!, pues a este extremo se llegó. El famoso Strauss, predecesor de Renán en la falsificación de la vida de Jesús, no hallaba dificultad alguna, según se dice, en admitir que el primer hombre había sido producido sencillamente por el barro de Caldea en un momento de efervescencia. Tantas burlas se hicieron de él que no tuvo muchos imitadores; pero un gran número de sabios ateos creyeron poder afirmar que por lo menos la materia bruta tenía el poder de engendrar por su propia virtud organismos inferiores, los cuales, a través de sucesivas transformaciones, habían llegado hasta el hombre. Tomaban como punto de apoyo para hablar así, además del ateísmo, que no se tomaban ni aun la molestia de disimular, observaciones superficiales que nos presentan el nacimiento de seres vivos en las materias en fermentación. Pasteur, y otros sabios con él, demostraron con repetidas experiencias que esas observaciones eran ilusorias; que los tales organismos nacían como los demás por medio de gérmenes provenientes de otros seres semejantes a ellos, de suerte que el principio

experimental: *omne vivum ex ovo,* todo viviente procede de un germen, quedó así consagrado.

Con todo — conviene notarlo cuidadosamente, pues, a no hacerlo nosotros, no faltaría quien en nuestro lugar lo hiciese — las experiencias de Pasteur no constituyen, contra la generación espontánea, una *demostración* propiamente dicha. El hizo ver que los casos invocados en favor de ella resultaban ilusorios, y nada más. A alguien le queda siempre el derecho de decir: La generación espontánea no se produce a nuestra vista; pero pudo producirse en otras épocas, en condiciones especiales hoy desaparecidas.

«Así como el hombre no desarrolla fuerzas extraordinarias más que en circunstancias extraordinarias, y sólo en momentos de gran excitación es capaz de hacer ciertas cosas, así la tierra (decía el mismo Feuerbach) no desarrolló su fuerza de producción zoológica más que en el período de sus revoluciones, cuando sus diversas potencias y sus diversos elementos se hallaban en estado de tensión y fermentación extraordinarias.»

¿Qué podrá decirse contra esta nueva posición? Cierto que la ciencia experimental no puede contradecirla, pero la razón advierte, en primer lugar, que se trata de una suposición puramente arbitraria; y, en segundo lugar y sobre todo, que, aun suponiéndola fundada, quedaría por explicar. No basta con decir: La naturaleza tiene la facultad de crear seres vivos; falta decirnos de dónde puede venirle esta facultad; y así la fuerza misma de las cosas conduciría nuevamente a Dios. En efecto, «¡ que absurdo, decía Flourens, imaginarse que un cuerpo organizado, cuyas partes guardan entre sí una conexión, una correlación tan admirablemente calculada, tan *sabia,* pueda ser producido, sin ninguna otra intervención, por un conjunto ciego de elementos físicos!»

Debiera repetirse aquí todo lo antes dicho del conjunto de la naturaleza. Haced, tanto como os plazca, proceder el organismo humano de las leyes de la materia; pero con la condición de que esas leyes no procedan en último término de un poder ciego. Si suponéis a Dios en la base, y que sea él quien organizó las actividades de este mundo con miras a los efectos admirables que de ellas habían de seguirse, y que dentro de estos efectos le plugo a él comprender los mismos seres vivos y aun el organismo humano, perfectamente, nada puede objetarse. Padres hubo de la Iglesia que estuvieron conformes con ello. Pero entonces ningún interés tendrá el ateísmo en sostener esta hipótesis; la abandonará, sin duda; pues resultaría, en primer lugar, arbitraria, y además inútil. Y así el ateísmo, al invocar las generaciones espontáneas, se pone en la situación extraña de

inventar, para deshacerse de Dios, un sistema que no puede ser verdadero sin suponer su existencia.

Entrando ahora a decir algo del sistema transformista, haremos notar que, a nuestro entender, se distingue muy poco del precedente. Sólo se distingue en suponer intermediarios más numerosos entre la materia inorgánica y los primeros seres vivos. En lugar de hacer nacer éstos espontáneamente, como brota una idea de un cerebro en fiebre, afirma que son el resultado de lentas transformaciones, de tanteos infinitos, en medio de los cuales han venido por fin a nacer, y luego a fijarse, elementos vivos, al principio casi informes y que han ido diferenciándose en el transcurso de los tiempos hasta formar nuevas especies y por fin al hombre.

Esta teoría ofrece la ventaja de estar algo más adaptada que la otra a las teorías científicas hoy más en boga; si bien, tocante a la cuestión de Dios, su situación es absolutamente la misma.

O no existe Dios, y entonces esta pretendida explicación nada nos explica; puesto que, según hemos varias veces repetido, responderá sólo a un *cómo* y no al *porqué;* no hará sino describir los *procedimientos* de la naturaleza sin indicar su causa. O, por el contrario, Dios existe, y entonces la teoría resulta posible, como decíamos poco ha; pero tampoco entonces el ateo sabe qué hacer de ella.

¡ Decididamente, no resulta cómodo el ser ateo !

¿Qué sucederá si, en vez de considerar al hombre en cuanto es materia, estudiamos en él el pensamiento, la voluntad, el alma?

El hombre, a semejanza del antiguo Jano, tiene dos caras: por una parte, mira a la materia y expresa en el grado más perfecto sus combinaciones admirables y sus recursos; pero mira asimismo al ideal, al mundo supersensible e inmaterial. En esta criatura «a imagen de Dios» no podremos menos de encontrar a Dios mismo. Nuestro cuerpo es obra de sus manos, es decir, tal vez, de las potencias con que dotó a la naturaleza. Pero aquí no podemos ver sino la obra directa e inmediata de su bondad.

Es lo que nos tocará establecer.

III

El esfuerzo del ateísmo en punto al hombre no tanto ha consistido en descubrir, para nuestro organismo, un origen cósmico que nos dispense de recurrir a una Causa creadora, como en tratar de confundir, en nosotros, el principio pensante con su morada material. Este segundo punto de vista, además de ser por muchos títulos el más importante, era una consecuencia muy natural del primero; pues si hemos podido considerar como muy importante la concesión hecha por nosotros respecto al organismo, a los ojos del ateísmo había de parecer absolutamente ilusoria. En efecto, si éste se aficiona a la evolución, no lo hace sino con la condición de que le saque de apuros en todos los casos, y de que ésta produzca todo el trabajo atribuído por otros de cerca o de lejos a la Causa primera. Si algo escapa de ella, ¿a qué podrá atribuirse? Plantearáse de nuevo el problema de los orígenes, y se habrá trabajado en vano.

Por lo mismo, tratándose del hombre, no puede el ateísmo contentarse con explicar por la evolución sólo el cuerpo; de ella ha de salir el hombre entero; o bien, si se quiere expresar de otro modo la cosa, la evolución produce únicamente el cuerpo, pero el cuerpo es todo.

Por eso, repito, todo el esfuerzo del ateísmo moderno se ha empleado en destruir una después de otra todas las fronteras señaladas por la razón entre los diversos reinos de la naturaleza. ¿El hombre? No pasa de ser animal perfeccionado; ¿el animal?, no es sino un vegetal que consiguió medrar; ¿el vegetal?, un mero mineral en progreso; ¿el mineral?, pura colección o agrupamiento de átomos. No se rompe la continuidad desde el átomo que cae en virtud de la simple ley del cuadrado de las distancias, hasta la ciencia de Sócrates y el genio de Newton.

Tal es la doctrina.

No nos cansaremos de repetir que, aunque fuese esto verdad, no se lograría con ello suprimir a Dios, *reemplazar* a Dios. Aunque fuese la evolución el proceder universal de la naturaleza, incluyendo en ella al hombre y hasta al ángel, no pasaría jamás de mero procedimiento, y quedaría por investigar la *causa*, según afirmábamos con Claudio Bernard y la recta razón.

Además, podríamos detener al ateísmo desde su primer paso, negando absolutamente que la aparición de la vida en la tierra sea explicable sin una intervención creadora especial.

Y, en efecto, ningún naturalista pudo jamás presentarnos el menor indicio del tránsito, real o posible, de la materia inorgánica a la vida. Los que sostienen la posibilidad de este tránsito y que debió producirse en tiempos pasados, hablan así por razón de ideas preconcebidas, y no como naturalistas. Un naturalista que se mantiene dentro de su oficio está obligado a admitir entre la materia inorgánica y la vida un hiato, un foso absolutamente cortado, de suerte que hasta nueva orden tenemos derecho a afirmar, aun dentro de la ciencia natural, aparte de toda consideración religiosa o filosófica, que ha sido necesaria una intervención creadora especial para haber brotar la vida.

¡ No es que nosotros queramos suponer un milagro ! No se trata de milagros ; pero Dios, presente en su obra, diríamos, penetrándolo todo de su virtud, proporcionó en la hora dicha la añadidura de actividad necesaria a la materia para producir la vida. Fecundó la tierra y le permitió producir con su concurso lo que ella era incapaz de producir por sí sola, como incapaz es también de explicarlo. Y de ahí podríamos concluir que el hombre emana de Dios de una manera especial por el mero hecho de ser un viviente, y por sólo este título nos procuraría una demostración de la Causa primera, demostración distinta de la que habíamos sacado de la consideración del universo en su conjunto, y que le serviría de confirmación.

No insistiré, con todo, en esta observación, pareciéndome secundaria, y por esto, en las páginas precedentes, se ha visto englobado el caso particular de la vida en el orden general del mundo, como si fuese una mera manifestación suya, ciertamente más alta, pero del mismo orden.

Dejaré, pues, este punto de vista y examinaré la tesis del ateísmo en lo que más de cerca nos concierne, es decir, en su pretensión de confundir la humanidad con el conjunto de la serie animal, y de hacerla entrar en su rango, como si la raza humana fuese sólo una variedad, o un progreso, y hasta una desviación respecto a sus antepasados simiescos.

Pues, como se sabe, no han faltado quienes, llenos de un hermoso celo a favor de nuestros hermanos privados de habla, se aventuraron hasta formular la singular paradoja de que el hombre es relativamente el más defectuoso de los animales, el más enfermizo, el que más peligrosamente alejado está de sus instintos primarios. Es un animal *depravado,* según afirma la famosa sentencia. ¡ Verdad es, confiesan, que resulta también ser el más interesante ! ¡ Cuánta amabilidad ! ¿No os parece encantadora tal concesión ?

Mas para nosotros se trata del fondo mismo de las cosas. ¿Es en

verdad el hombre una mera *continuación* en la serie ininterrumpida de las naturalezas vivientes? ¿No pasa en verdad de ser el último peldaño de la evolución animal, el postrer anillo de la cadena nunca rota que liga la materia viva elemental, el *protoplasma*, como dicen ahora, al más avanzado progreso vital y a la evolución más alta?

¿Qué es lo que permite hablar así? — El prejuicio, y nada más que el prejuicio. Y como el prejuicio necesita algo tras lo cual ocultarse, búscanse cosas distintas.

Y así, miran de apoyarse en las semejanzas del hombre con los seres vivos de que está rodeada. Semejanza en los elementos primordiales que le componen: el hombre es un compuesto cuaternario como otro cualquiera. Semejanza en los tejidos: huesos, músculos, cartílagos, membranas... son en el hombre lo mismo que en la foca o en el murciélago. Semejanza en los órganos: es tanta esa semejanza que llega a veces a inducir a engaño, y ciertos aparatos propios de especies animales pueden juzgarse superiores en estructura a sus correspondientes en el hombre. Por fin, semejanza en las funciones propias de los órganos, por ser éstas un resultado de su naturaleza.

Y se concluye así: El hombre es de la misma pasta que el resto de la naturaleza, es del mismo fermento. Nada hay en el hombre que no está en el animal *potencialmente*, según frase de los filósofos, es decir, en estado inicial; sólo difiere el grado de desarrollo.

No se les oculta que el pensamiento en el hombre, y la voluntad libre de él derivada, oponen un obstáculo a su concepción; por eso hacia ese punto hacen converger su esfuerzo, y se encarnizan en probar — tanto como puede probarse lo que tiene contra sí la evidencia —, por una parte, que el animal está dotado de inteligencia propiamente dicha, y, por otra, que la inteligencia del hombre no es, como la de la bestia, más que una función superior del organismo, un resultado de su evolución.

Fácil es ver que el fondo del debate lo constituye esto: ¿En qué consiste la inteligencia? Necesario es saberlo exactamente, para ver si con verdad puede ser atribuída a la bestia, aunque no sea sino en estado inicial.

Además, estando la inteligencia definida por su acto, hay que saber qué naturaleza supone un acto tal en la facultad que lo manifiesta, a fin de ver si esa facultad y el ser que la posee pueden salir de la evolución.

¿Qué es la inteligencia? — No podemos dedicar mucho espacio al desarrollo conveniente a una cuestión tan grave; pero, limitándome a lo esencial, y resumiéndolo con una palabra, digo: La inteligencia es al facultad de lo inmaterial.

Hay en torno nuestro seres que caen bajo nuestros sentidos; los hay que no, a causa de la imperfección de nuestros órganos o de la lejanía del objeto; pero cuya naturaleza es tal que nada nos cuesta comprender que son de la misma naturaleza de los primeros y que, si no los percibimos con los sentidos, es por una razón accidental a su naturaleza.

Pero hay otros objetos del conocimiento que, por su misma naturaleza, son inmateriales; por ejemplo, el deber, el derecho, la justicia, el honor o bien que, aun siendo de sí materiales, los concebimos inmaterialmente; por ejemplo, *el* caballo, *el* perro, *la* encina, considerados de manera general y abstracta.

Pues bien, el pensar es concebir uno de esos objetos inmateriales, tales como el deber o la verdad; o bien es abstraer de la realidad tangible cualidades generales que serán recibidas en nosotros en un estado ideal, desprendidas de toda condición material.

¿Qué es lo que en realidad caracteriza la existencia matèrial de un ser? Es su situación en el espacio y el tiempo, la cual hace de él un ser individual y concreto. Este ser, por el solo hecho de estar ligado a tal punto del espacio y de subsistir en tal momento de su duración, y de gozar de tales propiedades determinadas, de tales relaciones con lo que le rodea, este ser es necesariamente único; constituye un hecho original, irrealizable una segunda vez en idénticas condiciones; ya que, si os proponéis, por ejemplo, realizarlo de nuevo en el mismo espacio, no será esto posible en el mismo tiempo; y si lo realizáis en el mismo tiempo, no podrá ser en el mismo espacio. Aquí tenéis, pues, un caso único, individual, singular, que no existe más que en sí y no pertenece más que a sí mismo.

Examinad ahora las condiciones revestidas por este mismo ser en el pensamiento. Está allí de una manera enteramente ideal; no está ya ligado a tal materia, a tal espacio, a tal momento de la duración, a tales cualidades o relaciones individuales y concretas. Está en lo eterno y en lo absoluto; es multiplicable a voluntad; puede repetirse en tantos individuos como se quiera; es pura y simplemente inmaterial, pues ninguna de las características de la materia le conviene ya.

Henos, pues, aquí en presencia de un acto, el pensamiento, que se dirige a lo inmaterial, que tiene por objeto lo inmaterial, y que no puede concebir la materia misma, si no es en un aspecto inmaterial, inmaterialmente.

Y pregunto yo ahora si es posible atribuir una función de este orden a una facultad que no esté ella misma, como su objeto, por encima de las condiciones de la materia.

No es acaso un principio evidente que a toda función corresponde un órgano proporcionado a su naturaleza, y que, por otra parte, la naturaleza de una función se determina por su objeto?

¿Cuál es el objeto de la visión? El color. Se requiere, por tanto, que el órgano visual sea capaz de percibir las ondulaciones del éter, por las cuales nos llega el color. ¿Cuál es el objeto de la facultad auditiva? El sonido. Se requiere, por tanto, que el aparato auditivo sea de una naturaleza tal que pueda registrar las vibraciones del aire, manifestadoras del ruido. Siendo por medio de su operación como una facultad alcanza su objeto, si este objeto no fuese del mismo orden que la facultad que debe alcanzarlo, la operación no podría servirles de lazo. Sucede como si, en una catedral, quisiera yo tocar unas bóvedas que están fuera del alcance de mi mano.

Por consiguiente, si con el pensamiento alcanzamos nosotros lo inmaterial; si hasta, en cierta manera, lo creamos mediante la abstracción realizada por nuestro pensamiento, señal es de haber en nosotros un principio superior a las actividades de la materia. Y esto, por poco que se mire de cerca, es tan evidente como lo es que nosotros pensamos, como evidente es que a un efecto corresponde una causa a él proporcionada, y a una función, un órgano que le esté acomodado.

Siendo así, ¿cómo es posible hacer caso omiso de un razonamiento que nos parece de una sencillez infantil? ¿Y cómo logrará el materialismo esconderse para escapar de la confusión?

No nos extrañe mucho semejante fenómeno. Tiene el materialismo un recurso que no deja jamás de conseguir su efecto, y que lo produce aun sobre aquellos mismos que pusieron el tal recurso a disposición de los hombres. Este recurso es el deslumbramiento de la ciencia.

La ciencia del hombre considerado como ser material y sensible ha ido creciendo, durante el siglo pasado, con todo un mundo de descubrimientos infinitamente preciosos. Se desmontó la máquina pieza tras pieza, y se adquirieron sobre su funcionamiento nociones antes del todo desconocidas. Más aún: como el pensamiento supone, a título de antecedentes y consiguientes, determinadas condiciones materiales, se han analizado estas condiciones con un rigor y en una multiplicidad de aspectos verdaderamente admirables, y, por razón

de esos trabajos, hase ligado tanto con ellas la explicación del pensamiento, que a ojos de algunos el alma ha llegado a aparecer inútil. ¿Para qué un alma, si todo se explica sin ella? Pues bien, después de tanta acumulación de nociones en torno del pensamiento, parece que todo se explica o podrá explicarse.

Pero si, después de haber sentido, como es de justicia, el hechizo de tanta riqueza de ciencia, os ponéis a analizar fríamente sus resultados, quedaréis estupefactos de su insignificancia en punto al problema del pensamiento considerado en *sí mismo*, y, por tanto, al problema del alma.

Clemente de Alejandría, en una página célebre de sus obras, escribió estas palabras que dejan muy bien expresada la observación que acabo de hacer: «En Egipto, decía, los santuarios de los templos están cubiertos por velos tejidos con oro; pero si os acercáis al fondo del edificio y preguntáis por la estatua, se adelanta hacia vosotros un sacerdote con aire grave, cantando un himno en lenguaje egipcio, y, respetuosamente inclinado, levanta un poquito el velo para mostraros al dios. ¿Qué es lo que veis? Un ibis, o un chacal, o un gavilán, o una serpiente: éste es el dios de Egipto: un animal vulgar sobre un tapiz de púrpura.»

Así también, al levantar el áureo velo de la ciencia con que se cubre el materialismo, ¿qué veréis? El dios, o sea el error, o sea una doctrina tan falta de consistencia como de elevación.

Para demostrarlo, es necesario deslindar con exactitud lo que, en la presente cuestión, pertenece a la ciencia propiamente dicha, y lo que pertenece a otro género de conocimiento. Unico medio de saber qué valor puede darse al lujo de informaciones, de que hablaba hace poco, relativas a un debate que interesa al alma humana.

Pues bien, preguntad a los maestros contemporáneos qué entienden por ciencia; si lo preguntáis, por ejemplo, a Pasteur, a Claudio Bernard y a todos los que, como ellos, supieron guardar su espíritu de intromisiones de la pasión y de prejuicios sectarios, os dirán: El objeto de la ciencia es el fenómeno sensible, estudiado en sus condiciones materiales y en sus consecuencias.

El fenómeno sensible: lo que se ve, lo que se toca, lo que se analiza, lo que se pesa: he aquí la *materia* de la ciencia; y la busca de los antecedentes condicionadores de los fenómenos, y las consecuencias de ellos derivadas: he aquí su trabajo.

Fuera de eso, la ciencia nada sabe, de nada se ocupa, y nada puede decir, a menos de salirse de su dominio para entrar en el de

la filosofía, de la religión, de la política, o en cualquier otro.

Si la ciencia, por ejemplo, quiere hablarnos de la esencia de Dios, o del origen absolutamente primero del ser, o de su fin postrero, o de la revelación, o del milagro, o de la profecía, o de alguna otra cosa semejante, deja de pisar tierra firme, y va a perderse en el vacío. Sobre estos problemas, su impotencia es absoluta. ¿Por qué razón? Porque sus principios no le permiten resolverlos. Los principios de la ciencia son principios experimentales; su método exclusivo es la experiencia o la observación. Todo lo que el sabio no ha visto o comprobado, no pasa, para él, de una hipótesis provisional o arbitraria, de suerte que todo problema incapaz de ser resuelto por medio del estudio experimental, toda conclusión incapaz de ser verificada por los hechos, traspasa necesariamente los límites de su dominio.

Por eso — y dígolo de paso — somos verdaderamente unos cándidos cuando experimentamos terror al ver ciertos sabios, por otra parte ilustres, mover gran ruido contra nuestra filosofía espiritualista o contra nuestras ideas religiosas. ¿Qué tienen que ver ellos en este punto? ¿Dónde está aquí su competencia especial? Me atrevería hasta a afirmar que los considero sobre tales problemas como los peores jueces. Tienen obstruído el cerebro por su especialidad; su entendimiento les queda muy a menudo torcido por el empleo exclusivo de un determinado método de trabajo, y ninguna razón tiene el público de sentirse turbado por sus intervenciones estruendosas. Hábleme, en buena hora, de química, este químico; de fisiología, ese fisiólogo, y de física matemática, aquel otro sabio: de todo corazón me inclinaré delante de su alto saber y de su superior competencia. Pero, si se ponen a hablar de filosofía o a disertar sobre religión, me haré el distraído, pensando en Aristóteles y en Pascal.

Pues bien, haced aplicación de este criterio a la cuestión presente. ¿A quién toca determinar las condiciones materiales del pensamiento? Al hombre de ciencia. ¿A quién corresponde determinar la naturaleza íntima del pensamiento? Al filósofo. ¿Y qué resultado puede dar la inversión de esos dos papeles, la confusión de esos dos dominios? — Exclusivamente el error. El filósofo que pretenda decidir sobre un caso referente al funcionamiento del cerebro se hallará fuera de su competencia, y los principios propios suyos no podrán, en tal materia, menos de extraviarle. Inversamente, el hombre de ciencia que pretenda decidir de algo referente a la naturaleza del pensamiento considerado en sí se saldrá de su dominio, y los principios experimentales que posee, de nada podrán servirle.

Diré, pues, al sabio que se ocupa del pensamiento humano:

¿Qué sabe usted acerca de este fenómeno? ¿En qué aspecto puede el pensamiento caer bajo la luz de su ciencia? El pensamiento cae bajo la luz de su ciencia en cuanto se sirve del cerebro, en cuanto requiere en el cerebro humano ciertas condiciones previas y produce en él ciertas modificaciones consecutivas. Pero, ¿la naturaleza del mismo pensamiento? ¡jamás! Sin cerebro no existe pensamiento, y a tal cerebro corresponde tal pensamiento: esto es lo que usted sabe. Y se debe añadir todavía: eso, *en el hombre;* y aun, para ser completo: en el estado actual del hombre, pues nada permite al hombre de ciencia decidir que esta proposición: «sin cerebro no hay pensamiento» sea una verdad necesaria y universal. Respecto al hombre, sí: es verdadera. Sin cerebro no hay pensamiento, y a tal cerebro tal pensamiento. El ejercicio de esta función sublime va ligado a condiciones orgánicas rigurosas, sin apartarse nunca de ellas. ¿Qué consecuencia saca usted de ello? ¿Que el pensamiento es pura función del cerebro? ¡Esto es un sofisma! El sofisma tantas veces señalado por los antiguos filósofos con esta fórmula: *Cum hoc, ergo propter hoc:* esta cosa acompaña aquella otra; es, por tanto, causa de ella. Considérese bien, y se verá que a eso se reduce toda la fuerza del materialismo.

El pensamiento tiene antecedentes materiales; el pensamiento tiene consecuencias materiales; es, pues, un fenómeno material; tal es el raciocinio expresado o sobrentendido por toda ciencia materialista, el cual, según felizmente notaba un filósofo,[1] equivale a decir: «Lo que precede a Córcega es el mar; lo que sigue a Córcega es el mar: por consiguiente Córcega es un brazo de mar. ¿Qué es lo que precede el canal de la Mancha? La tierra. ¿Qué es lo que le sigue? La tierra. Por tanto la Mancha es un brazo de tierra. ¿Qué es lo que precede al trabajo del estatuario? La extracción del bloque. ¿Qué es lo que le sigue? El embalaje de la obra. Por tanto, Miguel Angel es un cantero o un embalador.» Este es el raciocinio materialista.

¿Qué conclusión debe sacarse, pues, de la afirmación del hombre de ciencia sobre la función del cerebro en el pensamiento humano? Sólo ésta: Sin cerebro no hay pensamiento, y a tal cerebro corresponde tal pensamiento: así, en el presente estado de la organización humana, el pensamiento tiene por condición un trabajo fisiológico cuya sede está en el cerebro, y si existe un alma — lo cual puede decírmelo la filosofía, pero el hombre de ciencia lo ignora — esta alma depende de la materia en su trabajo, como el

1. TH. COCONNIER, *L'Ame*

músico depende de su instrumento. Romped el instrumento, y cesará el sonido. Desafinad el instrumento, y se alterará el sonido. Añadid cuerdas, y el mismo arte se manifestará en más hermosos cantos. Por si esta comparación parece algo grosera, como lo es en realidad, prescindiré de las comparaciones, y me expresaré así: Vosotros, oh materialistas, inducís a error al espíritu público planteando a sus ojos una cuestión y respondiendo subrepticiamente a otra. ¿De qué tratamos? De saber si el pensamiento es función de la materia, a fin de averiguar si el alma en sí misma es también materia, o mejor, si el alma realmente existe. Así, pues, lo que se discute es la naturaleza íntima del pensamiento; no sus antecedentes, ni sus consiguientes, ni sus condiciones materiales.

¿Consiste o no el pensamiento en la percepción de lo inmaterial? ¿Puede o no lo inmaterial ser percibido por un órgano material? Mientras no hayáis respondido con un *no* a la primera de esas cuestiones y con un *sí* a la segunda — lo cual no podéis hacer, pues sería rechazar la misma evidencia — nada habréis conseguido demostrar contra nosotros, y toda vuestra ciencia, si realmente existe, no bastará para salvar vuestro honor de filósofos, y ni aun de hombres dotados de buen sentido.

No sé si me equivoco; pero me parece que lo que más ayuda a forjarse la ilusión del materialismo es el disertar de continuo frente al hombre *objeto*, y olvidar en él al *sujeto*. A fuerza de fijar los ojos en la materia, llega uno a salir de sí y a absorberse hasta el extremo de olvidarse de sí: algo parecido experimenta el materialista. El objeto de su estudio no es ya una materia exterior, sino su propio cerebro; pero este objeto no deja nunca de ser un *objeto*, y al concluir como lo haría con una materia cualquiera, al decir: «No hay más que esto», no advierte que echa en olvido todo un mundo y, en este mundo, a sí mismo. ¿Podría, pues, hablar del *hombre* como de un *objeto*, si no fuese él mismo un *sujeto*? Si no fuese distinto de su materia, en cuanto a ser pensante, ¿podría acaso juzgar de su materia? Hay, en el hecho del pensamiento que se estudia a sí mismo y analiza sus condiciones, la prueba de una trascendencia que no puede sin contradicción ser después negada. ¿Cómo comprender que un fenómeno material juzgue de los otros y se juzgue a sí mismo? ¿Cómo comprender que pueda yo decir: *Yo*, si el yo no es más que *objeto*? Al decir *yo*, pongo el ser pensante con toda su trascendencia, y no puedo negar ésta sin negarme a mí mismo, y procurando, por lo demás en vano, retirar la afirmación que en sí

incluye mi negación misma. El materialista que piensa, si se mira a sí mismo pensando, sabe muy bien que al hacerlo, en el fondo, percibe algo distinto del movimiento de moléculas que su ciencia analiza; así como aquél que escribe: «El hombre no es libre» sabe muy bien que es libre al escribirlo. Sólo por un juego de manos hábilmente disimulado se puede esconder el sujeto detrás del objeto, y sostener que el hombre no es sino materia, siendo así que, al expresarse de este modo, uno se sitúa de un golpe por encima de toda materia.

Pero si el órgano del pensamiento, es decir, el alma intelectual, es necesariamente de orden inmaterial; si, en vez de ser función de la materia, brilla por encima de ella «como la llama en su antorcha», tenemos derecho a concluir que el origen del alma humana no es el mismo que el de la materia donde habita.

Y, en verdad, ¿a quién mejor podremos ir a pedir informes sobre el origen de un ser? A su naturaleza. A tal causa corresponde tal efecto; pero también a tal efecto corresponde tal causa. Pues ¿qué relación existe entre un efecto y la actividad por la cual es producido, sino la relación del término de un movimiento a este movimiento mismo? Ahora bien, la naturaleza del término indica la del movimiento, así como la naturaleza del movimiento indica lo que será su término. Si se trata de un movimiento de traslación, su término es una determinada posición en el espacio. Si se trata de un movimiento de crecida, su término es una determinada dimensión del objeto. Si se trata de un movimiento de generación, su término es el mismo ser que se trata de producir. Y así como no toda generación puede originar indistintamente cualesquiera seres, así tampoco todos los seres pueden venir de cualesquiera generaciones. Debe haber proporción entre cada generación y cada ser. Pues bien: si, como decimos nosotros, el alma es una naturaleza inmaterial, síguese que no puede ser efecto de una operación material, y, por tanto, no puede ser obra de un agente material. Tendrá necesariamente su origen en un espíritu.

Y no se diga, con ciertos filósofos, que del pensamiento nosotros hacemos salir el pensamiento, así como los antiguos griegos hacían salir todos los ríos del río Océano, o como los Persas hacían salir todos los montes del monte Abordy. No incurramos en esa ridiculez. Sabemos muy bien que una casa no se edifica con casas, según decía Aristóteles, y que una misma cosa no sale siempre de la misma cosa, sino a veces de su opuesta. Esto no lo ignoramos. Y por eso no decimos que el pensamiento humano procede de otro pensamiento por la razón de que una misma cosa haya de proceder de la misma cosa. In-

vocamos un principio muy distinto, a saber, el principio de que todo efecto ha de tener su causa suficiente, y de que esta causa no puede ser suficiente si no pertenece al mismo orden o a un orden superior a su efecto. Pues el afirmar que lo perfecto procede de lo imperfecto como de su causa equivale a decir en otros términos que el ser procede de la nada. Ahora bien, el pensamiento, añadimos, es de un orden superior a la materia; por tanto no puede venir de ella, y es menester atribuirlo a algo igual o superior a él en valor y en perfección.

Eso es lo que decimos, lo cual no es, al fin y al cabo, más que una invocación al buen sentido, como lo es aquel versículo del Salmo: *Qui plantavit aurem, non audiet? aut qui finxit oculum, non considerat?* El que plantó la oreja, ¿dejará de oír? y el que formó el ojo, ¿dejará de ver?

Pero hay más; no es ni una igualdad ni una superioridad cualquiera lo que se pide entre el agente del cual procede el alma humana y el efecto que este agente puede producir. ¿Qué es lo que se trata de producir? Una substancia inmaterial. ¿Y no hemos dicho que una substancia inmaterial no puede ser término sino de una operación igualmente inmaterial? Y, por lo demás, ¿qué es una operación inmaterial de la cual nace así una substancia, sino una operación que, no teniendo materia alguna por teatro, no presuponiendo para su acción *sujeto* alguno, ha de ser propia y necesariamente creadora?

¿Hemos llegado, pues, de un golpe, por el análisis mismo del pensamiento, de la facultad capaz de producirlo, de la esencia que posee semejante facultad, del género de acción de la cual puede resultar esa esencia, al Creador en persona, a Dios?

Así ocurre, en efecto.

Pero antes de insistir en ello, creo oportuno establecer una contraprueba; me refiero a la que puede proporcionarnos el análisis de lo que ocurre en el animal, cuya causa se pretende ligar a la del hombre. Señalar el abismo existente entre el hombre y la bestia, en cuanto a la facultad de conocer, nos servirá para ilustrar el caso del primero, poner este caso en plena luz, y confirmar así nuestros resultados, permitiéndonos sacar conclusiones indiscutibles.

IV

Para ver si algo hay de verdad en la halagadora asimilación que se pretende establecer entre nosotros y los animales, recuérdese cuanto hemos dicho en demostración de la inmaterialidad del alma humana.

Decíamos: una facultad se especifica por su operación, y una operación por su objeto. Y como el objeto del pensamiento es lo inmaterial, lo será también el acto del pensamiento, y, por tanto, la facultad pensante..

Siendo así, si alguien viene ahora a decirnos: Los animales piensan como nosotros, los animales discurren como nosotros, la única diferencia está en el grado, ¿qué consecuencia hemos de sacar? La de que las bestias tienen un alma inmaterial. Así lo creyó Platón. Ha sido por ello muy duramente censurado; pero ¿no merece acaso mayor censura el decir con los materialistas: El pensamiento es una función del cerebro?

Si las bestias verdaderamente razonan; si las bestias son en realidad inteligentes, tendrán, como nosotros, un alma; un alma obscura, un alma más ligada a la materia que la nuestra; pero, a pesar de todo, inmaterial en sí como la nuestra. E, insistiendo en las consecuencias de esta afirmación, deberíamos decir del alma de las bestias lo que hemos dicho de la nuestra: No puede proceder de una evolución material; fué menester la intervención del Creador.

Claro está que no es a esta conclusión a donde desean llegar nuestros adversarios.

En su pensar, suponen definitivamente admitido que la bestia carece de alma; en este punto dan por descontado lo mismo que nosotros pensamos; y, si procuran asimilar una a otra la naturaleza animal y la naturaleza humana, no es para realzar la primera; sino para rebajar la segunda al nivel de aquélla.

Descúbrese aquí, conforme al uso de este tiempo, la preocupación denunciada por el Salmo: «El hombre, aunque elevado a alto honor, no lo ha comprendido; se ha igualado a las bestias irracionales, ha venido a ser como ellas.»

Penetremos, con todo, en el pensamiento de los materialistas, y veamos lo que hay de verdad sobre las facultades *intelectuales* de los animales.

* * *

¿Piensan los animales? ¿Razonan los animales? ¿Puede su caso equipararse al nuestro en todo, exceptuando el grado? Debería-se sobre este punto entrar en discusiones interminables, discurrir sobre numerosos hechos, desde la hormiga y el castor hasta el perro sabio y el elefante constructor. Evitaré tales rodeos, pero sin dejar de someter acerca de esto algunas reflexiones al juicio del lector.

Todos hemos podido observar con qué facilidad — iba a decir con qué ligereza — suelen atribuirse a las bestias ideas y sentimientos humanos. Pues bien, haré notar en primer término que los hechos aducidos no siempre merecen gran confianza. Los hombres de ciencia no ignoran que nada hay tan raro como una observación bien hecha. Cuando se les ha ocurrido a algunos sabios abrir lo que se llama una «encuesta», esto es, invitar al público a colaborar con la ciencia proporcionándole hechos, por lo común se han visto precisados a echar por la borda una cantidad enorme de tales hechos, manifiestamente inventados, mal observados, mal apoyados, en los cuales había tomado más parte la imaginación que la mirada tranquila y desinteresada de los observadores. La causa de este fenómeno no deja, en el fondo, de resultar honrosa para la razón humana, pues tiene su fuente en el anhelo innato de hallar rápidamente una explicación de las cosas.

Siéntese uno impresionado por una apariencia; preséntase una combinación al espíritu, y, en seguida, dándose cuenta o no, se combinan los detalles y se forja una *historia* que tiene con la realidad muy pocos puntos comunes. Así es como se ha recogido y divulgado una multitud de anécdotas sumamente halagadoras para los animales, pero de las cuales podemos fiarnos poco. Hay gentes que ven siempre cosas extraordinarias, y fácil es observar que, por una extraña casualidad, suelen ser siempre personas de mucha imaginación.

Y aun suponiendo que nos hallamos frente a una observación bien hecha — gracias a Dios, no deja de presentarse aún este caso — deberáse, con todo, evitar una causa muy grave de error: el error llamado por los filósofos «antropomorfismo», es decir, en este caso, la tendencia a atribuir a los animales, todas las veces que obran como nosotros, sentimientos e intenciones semejantes a las nuestras. Hay aquí una ilusión muy fácil, pero que no deja de ser ilusión. Un mismo hecho puede proceder de varias causas muy diversas unas de otras, una misma acción puede manifestar ideas o sentimientos muy distintos. Un empleado llega siempre puntualmente a su despacho: hay aquí puntualidad. Un somnánbulo se levanta cada noche a la misma hora para subir al tejado: hay aquí puro mecanismo.

Pues bien, no todos los observadores han sabido notar bastante esta distinción, en el punto que nos ocupa. Así, cuando Darwin pretende descubrir una idea general en un mono por la razón de que, habiendo una vez conseguido levantar la tapa de un cofre mediante un bastón, sabía después servirse del mismo procedimiento en ocurrencias semejantes, me parece que el gran naturalista se muestra en ello un medianejo filósofo. ¿Por qué recurrir en eso a la inteligencia? Explícase el hecho naturalmente por una simple combinación de imágenes, asociadas en el recuerdo. Cuando, en ocasión de una misma acción golpeáis a un animal cada vez que la repite, le acostumbráis a abstenerse de ella. Pero ¿por qué? ¿Es que por ello posee el animal la idea del bien y del mal, o la idea de corrección, o la idea de una voluntad de vuestra parte? No; el animal ha asociado, en su sensibilidad, la impresión del palo y el recuerdo de ciertos actos, de lo cual ha resultado que éstos hanse convertido para él en temibles por la misma causa que los golpes de palo. Y, como éstos le son directamente sensibles; como su instinto de conservación le enseña a evitarlos, sin necesidad del más pequeño razonamiento, los actos que a ojos del animal encarnan el castigo corporal van a beneficiar necesariamente su instinto, y se abstendrá de ellos, sin que haya necesidad de recurrir al raciocinio.

Pues bien, en el caso de Darwin, sucede absolutamente lo mismo. La imagen del palo de la cual se servía el mono y la del obstáculo vencido se han asociado, y es muy natural que otros casos semejantes se aprovechen de ello. Hay impresión; hay recuerdo; hay combinación de impresiones y de recuerdos; pero para nada se requiere el pensamiento; nada en absoluto obliga a suponer que el mono aquel haya realmente *abstraído*, como hubiera podido hacer un hombre, la idea general del poder de la palanca. Y sólo en este caso, nótese bien, habría derecho a hablar de *inteligencia* propiamente dicha y de *pensamiento*.

Aplicad esta observación a todas las historias de bestias que andan por el mundo, y casi siempre las veréis entrar en la regla. Demuestran el instinto y lo ilustran; no demuestran la *razón*.

Finalmente — y esta observación es de suma importancia —, cuando advertimos en los actos del animal una *sucesión* al parecer racional; actos que parecen proceder el uno del otro por vía de deducción y, por tanto, de raciocinio, guardémonos de precipitarnos en sacar la consecuencia de que el animal obra verdaderamente en virtud de principios. Existe otra solución que da más fácil explicación de ese fenómeno.

Hay una ley que gobierna el conjunto de los actos del animal: el instinto de conservación. El instinto de conservación está en la base de todos los otros, como podemos nosotros verlo en nosotros mismos. Todas las actividades animales, todos los deseos, todos los apetitos y todas las repulsiones que constituyen la aparente complejidad de la vida, están bajo la dependencia de este instinto primario, y, por decirlo así, no hacen sino manifestarlo. Siendo así, nada extraño que haya, entre esas manifestaciones diversas de una tendencia en sí única, una continuidad, un lazo, una lógica muy real. Sólo que esta lógica se halla en los hechos considerados en sí mismos, no en la inteligencia del animal; en todo caso, si lo atribuís a esta inteligencia, será de un modo absolutamente gratuito, y están a favor mío todas las razones para afirmar que hay aquí una mera sucesión de apetitos, provocando cada uno de ellos los actos que le corresponden. Y siendo, añadiré, el instinto de conservación quien gobierna todo el ser estableciendo un lazo entre los diversos apetitos, síguese que hay también un lazo entre los actos; lo cual nada tiene que ver con la inteligencia, a no ser con la nuestra, que observa y juzga esa lógica interna de los acontecimientos, desconocida del animal.

Ejemplo. Un perro halla en su camino un riachuelo; teniendo sed, se echa al agua. Supongo que nada costará el admitir que para ello ninguna necesidad tiene de inteligencia. Pero, al salir del agua, pónese el perro a correr y saltar: ¿se querrá deducir de ahí que conoce los principios de higiene y quiere entrar en reacción? Lo hace, sin embargo, y el acto por él ejecutado tiene en verdad este carácter; sólo que nada sabe de él el perro; y si puede seguir así en sus actos una lógica que ignora, es porque esta lógica se traduce para él, en cada etapa, en sensaciones particulares cuya lección se siente movido a recoger por el instinto de conservación que le gobierna, sin que esa lección en ninguno de sus grados sea por él *comprendida*. Al salir del agua, vuestro perro ha experimentado frío: este era un aviso de la *naturaleza;* él ignora lo que es *naturaleza*, lo que es *aviso*, y hasta lo que es *frío*, pero ese frío del cual ninguna *idea* tiene, se le da a conocer por la sensación, y basta eso para moverle a reaccionar contra él corriendo.

Por lo demás, aun tratándose de un ser humano, las cosas pasarían a menudo de idéntica manera. ¿Hay quien crea que todos nuestros actos, y ni aun la mayor parte, sean gobernados por la inteligencia? Lejos de ello; una gran parte depende sólo del instinto, y la mejor manera de darnos cuenta de lo que pasa en el animal, sería aun observarnos a nosotros mismos.

Conocida os es, sin duda, la impertinente cuestión que se proponían, con gravedad muy filosófica, algunos doctores de la Edad Media. ¡Preguntábanse si las mujeres tienen alma racional! Poco halagador es esto, y de buen grado les permito a mis lectoras, si algunas tengo, atribuirse una inteligencia superior a la de los filósofos que tal cosa se preguntaban; pero de esa broma satírica una cosa retengo; que se puede distinguir en nosotros, aun en los actos de apariencia racional, lo que procede de la sensibilidad, de la imaginación, de la herencia, del hábito meramente material, del automatismo puramente instintivo, y lo que en realidad y propiamente hablando procede de la razón.

Pues bien, si examinamos, a la luz de esas sencillas indicaciones, la mayor parte de los hechos alegados con tanta complacencia a favor de las bestias, veremos que no es posible sacar de ellas las consecuencias pretendidas, y que, a pesar de tropezar a veces con algunos casos difíciles, no se puede en general afirmar seriamente que esos animales obren según principios, que obren por discurso o raciocinio; lo cual, repetimos, sería necesario para ser considerados como verdadera y propiamente inteligentes.

* * *

Voy aún más lejos. No sólo no es lícito admitir eso, sino que se ha de afirmar lo contrario. No sólo los animales no manifiestan ser seres pensantes, antes manifiestan no serlo.

Y lo demuestro.

¿Qué es pensar? Conviene siempre recurrir a las definiciones, pues de no hacerlo depende que la mayoría de las discusiones se embrollen. — Hemos dicho: Pensar es concebir lo inmaterial, lo universal, lo abstracto. Pues bien, tratándose aquí de un ser viviente y de una facultad vital, síguese como consecuencia necesaria que este ser pensante ha de poder combinar las nociones abstractas por él poseídas, coordinarlas, agruparlas, esto es, formar *juicios*, formular *principios*. Eso es lo que ahora mismo decíamos: Ser que piensa es un ser capaz de formar juicios.

Mas en esta facultad de formar juicios y de formular principios hay el germen de la ciencia, ya que la ciencia no es más que una colección de juicios encadenados, relativos a un mismo objeto. Y así como la planta está contenida entera en su germen, y, mientras el medio exterior no lo estorbe, se desarrolla por sí misma, necesariamente; así, en un ser capaz de emitir juicios y formular principios,

la ciencia, en mayor o menor grado, debe necesariamente germinar. Otra consecuencia, por lo tanto: el ser que piensa, por poco que las circunstancias le ayuden y se le dé tiempo para ello, ha de estar en posesión del saber.

Además, el saber, la ciencia, es el camino del progreso. El que sabe ha de verse impelido a progresar por la fuerza misma de las cosas. Al reaccionar su espíritu sobre los fenómenos que le salen al paso, sobre los seres que se ofrecen a su observación y sobre los resultados de sus propias acciones, ha de formarse de todo ello una experiencia adquirida, de la cual, de día en día, de hora en hora, se verán los frutos. Por lo tanto, tercera consecuencia: el ser que sabe es un ser *progresivo*. Me parece que a nadie puede ocurrírsele impugnar la verdad de esas deducciones.

Por fin, el ser que piensa, el ser que sabe, el ser que progresa, si vive con todo eso en una sociedad de seres semejantes a él y en los cuales se presentan los mismos fenómenos, no podrá menos de verse movido a entablar relaciones entre su inteligencia y las inteligencias similares que viven de la misma vida. Hallándose en situación de serles útil y de sacar para sí mismo una utilidad de esta convivencia, debe tender a provocar un intercambio y a desarrollarlo cada día más; es decir, ha de inventar la *palabra;* y no sólo inventarla, sino *perfeccionarla,* en virtud del mismo principio que le lleva a perfeccionar su saber.

Ved, pues, toda una serie de consecuencias necesariamente deducidas de esta proposición: *El animal piensa.* ¿El animal piensa? Por consiguiente, abstrae, concibe el universal, ya que tal es la definición del pensamiento.

¿Concibe el universal? Por consiguiente, formula principios; por consiguiente posee la clave del saber, y con todos estos elementos ha de crearse un *lenguaje,* a fin de comunicar sus ideas a sus semejantes, y hacerlos partícipes de su *progreso.*

¿Hallamos todo esto en el animal? Lo hallamos en el hombre, aun en el peor dotado, a menos de que esté enfermo; pero ¿lo hallamos en el animal? Paréceme que, conforme a la fórmula consagrada, plantear esta cuestión equivale a resolverla.

Sé muy bien que se sutiliza sobre esto; que van a buscarse en lejanas tierras seres humanos que no están muy lejos, se nos dice, de hallarse en el mismo caso; que apenas tienen lenguaje alguno y hacen muy escasos progresos. Pero las expresiones *apenas, muy escasos,* significan todavía alguna cosa, bastante para demostrar la existencia de la facultad. Y lo que pone bien de manifiesto que la sola indolencia y el embrutecimiento voluntario son causa de ese estanca-

miento, es que esos salvajes, puestos en condiciones favorables y estimulados por el contacto de los civilizados, se civilizan también, aprenden nuestras lenguas, y participan de nuestros progresos. Sería, pues, perfectamente ridículo el querer asimilar ciertos hombres a ciertos brutos, si no es por metáfora. Guardemos esa preciosa metáfora, no me opongo a ello; pero sin olvidar cuál sea su valor, y sin dejarnos llevar hasta poner al nivel de la bestia ninguna persona humana, sea la que fuere.

No se me oculta tampoco que algunos *naturalistas* pacientes, muy pacientes y tal vez, a fuerza de paciencia, un poco hipnotizados y como alucinados por su objeto; algunos naturalistas, digo, después de permanecer horas, días y meses y alguna vez hasta años en compañía de las bestias, volvieron al medio de los hombres con una colección de pequeños hechos muy interesantes, muy pintorescos, muy divertidos; pero en vano me esfuerzo por ver, ni aun mirando de cerca, en esas menudas narraciones de los naturalistas, o en los relatos de los domadores o adiestradores de todo género, indicios reales de inteligencia. Descubro muy bien *combinaciones*, pero no *principios*. Ahora bien: acabamos de señalar la diferencia que media entre unos y otras, y de poner de relieve que los principios requieren inteligencia y las combinaciones no, por ser éstas posibles con imágenes, al paso que los principios exigen necesariamente ideas.

Veo también que las bestias *obran*, pero no que *progresen*. Hay ciertamente algún progreso en su instinto; pero no se trata de un progreso *personal*, si se me permite hablar así, ni tampoco un progreso de *tradición*, tal como lo descubrimos en los hombres: es un progreso de *naturaleza*. Claro está que, si las naturalezas animales evolucionan, deberán sus facultades evolucionar de un modo paralelo, y sus acciones variar en el mismo grado; pero ese progreso no viene de la ciencia, ni sirve para probar nada en punto a nuestro objeto.

Veo que se *adiestra* a los animales; pero nadie he encontrado que se comuniquen ideas. El pájaro, cantando, llama a sus amores, suele decirse; el pavo que ostenta su rueda, intenta hacerse admirar; no me niego a creerlo; pero ningún vestigio de *ideas* hay en todo eso; son meras impresiones, pasiones, tendencias, en que la sensibilidad domina.

Veo que se *adiestra* a los animales; pero nadie ha encontrado que supiese *instruirlas*. Cosa en verdad diversa. Adiestrar es utilizar en provecho propio la memoria y sensibilidad de la bestia, no enseñarle a servirse de ellas.

Finalmente, al observar, como es evidente, inteligencia en el trabajo de las bestias, en la abeja, hábil constructora de su colmena, o en la araña que cuelga su ligera trampa destinada a la caza de insectos, me digo que hay también inteligencia en las plantas; la hay también en el mineral que tan artísticamente cristaliza; pero no atribuyo esa inteligencia al animal inconsciente y taciturno; la atribuyo a la naturaleza, lo que equivale a decir al Creador.

Ved lo que escribía, movido por la evidencia, un autor cuyo propósito, al tomar la pluma, no era la defensa de nuestra causa, puesto que intentaba descubrir en la bestia «el comienzo del genio de Newton»: «Los animales, escribía, ejercen su obra sin poder cambiar nada en lo que han hecho sus antepasados desde millares de generaciones. Quien ha visto un saltamontes ha visto un millar, un millón, o mil millones de ellos; ninguno tiene una dosis de inteligencia suficiente para hacer la más mínima modificación en el plan que le ha sido trazado de antemano.» «Ninguna duda nos cabe en decir, escribía también, que la parte de inteligencia contenida en el instinto es absolutamente nula, como nula es en todo acto reflejo. Si por inteligencia se quiere significar memoria y conciencia, ciertamente, hay, en los actos instintivos, cierto grado de memoria y cierto grado de conciencia; pero la palabra inteligencia supone algo más; indica, por lo menos en parte, el conocimiento del fin a cuya consecución se tiende. Esta es la misma definición de inteligencia. En fin, la observación cotidiana nos enseña que inteligencia e instinto son en cierto modo contradictorios. Conforme la inteligencia va creciendo, el instinto disminuye. De hecho, el instinto supone inteligencia, así como inteligencia supone ausencia del instinto.»[1]

No llegamos a pedir tanto. Carlos Richet nos dice haber contradicción entre inteligencia e instinto; nosotros admitimos en ellos sólo distinción; decimos que un atento análisis de uno y otro no permite confundirlos, y que se necesita una asombrosa buena voluntad, o mejor, una manifiesta mala voluntad, para negar al hombre una facultad especial, totalmente distinta de las facultades animales. Esta facultad es la inteligencia propiamente dicha.

Pues bien, la inteligencia, según hemos demostrado, es una potencia aparte de la materia; de ella depende en sus preparaciones y en sus consecuencias, pero no en sí misma: de lo cual se sigue — y esta es la consecuencia que se impone después de esta discusión demasiado breve — que la inteligencia, en nosotros, no puede ser el término de una evolución puramente material. Es obra directa del

1. CARLOS RICHET, *Essai de psychologie générale.*

Creador, cuya existencia demuestra también este pequeño universo llamado hombre, con tanta certeza (aunque con menos evidencia) como el grande universo que despliega sus riquezas en la inmensidad.

Finalmente — última observación que deberá ya de haberse hecho el lector mismo —, eso que decimos del alma humana en general es verdad también de cada una de las almas en particular. Así como la *evolución*, no poniendo en función sino la materia, no pudo producir la primera de las almas, así tampoco la *generación*, por sí sola, era capaz de producir cada una de las otras. No es el espíritu el que engendra, sino la carne. Pero nosotros somos espíritu; debe, pues, estar Dios presente allí, primer espíritu en el cual se enciende el nuestro

Como llama que se alumbra al contacto de una llama.

No significa esto, lo repito, que cada generación sea un milagro; siendo ley, no hay aquí milagro. Pero la ley, aquí, supone intervención de la Primera Causa. En el momento en que ese germen informe destinado a ser creatura humana ha llegado, mediante transformaciones sucesivas ¡y cuán misteriosas! al grado de desarrollo que constituye lo esencial de la organización humana, Dios, presente en todas las cosas, Dios que está como entremezclado en sus obras, según expresión de San Agustín, actúa dentro de esa materia que tenía hasta entonces sólo una vida de prestado, la que le comunicaba el organismo generador, y hace brotar en ella un alma, la cual toma a cuenta suya la dirección de la nueva vida.

Es, pues, gloria del ser humano el que cada individuo tenga, según decíamos, un valor de especie. Cada individuo es aquí una obra nueva, como la aparición de la especie en la tierra fué una obra nueva en el mundo.

En este sentido podemos decir, de un modo cada vez más especial, que no sólo *el hombre*, sino *cada hombre*, constituye un pequeño universo, y que, por razón de su alma inmaterial e inmortal, sirve para demostrar a Dios tanto como el grande universo.

LA NECESIDAD DE PROTECCIÓN

Tras el estudio hecho de los orígenes de la vida humana mirados como fuente de la creencia en Dios, vamos a considerar ahora las condiciones internas de nuestra vida, su funcionamiento, su ley.

Tomo aquí la palabra «ley» en su más amplia acepción. La ley de un ser, en este sentido, es la fórmula según la cual evoluciona, la curva que debe recorrer, así como el proyectil que parte, describe su trayectoria y vuelve a caer.

Evidente es que la ley del hombre ha de ser múltiple, en la medida en que el mismo hombre es múltiple. El hombre no es *unidad* absoluta: tiene un cuerpo y un alma. En esta última distinguimos inteligencia y voluntad: cada uno de estos elementos ha de tener su propia ley. La ley del cuerpo es desarrollarse conforme a su naturaleza, alimentarse, protegerse, crecer, para declinar luego y morir. La ley de la inteligencia es también desarrollarse; pero de una manera distinta, por medio de otro alimento, que es la *verdad*. La ley de la voluntad es caminar, bajo la dirección de la inteligencia, hacia el objeto que ésta le designará; amar lo que ésta le presentará como deseable; obrar conforme a lo que ella juzgará oportuno.

Trátase aquí de saber si, desde este triple punto de vista de su desarrollo, se basta el hombre a sí mismo; si puede encerrar su vida dentro de sus límites propios sin recurrir a nada trascendente.

Y respondo también: No.

No; la vida del hombre no lleva su ley total en sí misma ni en su medio inmediato; sus aspiraciones suben a mayor altura; sus exigencias traspasan lo sensible; sus necesidades esenciales no hallan satisfacción completa más que por intervención del *Absoluto*.

El hombre necesita de protección, siendo como es débil. Necesita de verdad, y no halla en sí las fuentes de verdad. Necesita de justicia, pues concibe la idea del bien; esta idea se le impone como algo absoluto y, con todo no sabe en qué apoyar y con qué garantizar este instinto de justicia. Necesita de ideal, pues se siente vagamente superior a las realidades circundantes, y no sabe en qué encarnar cómo en una realidad viva ese ideal. Y a menos de hallar en alguna parte todas estas cosas, a menos de apoyarlas sobre bases bastante firmes, que garanticen su valor y estabilidad, el hombre no

acierta a comprender nada de su vida; ésta le parece un enigma indescifrable, un desorden. Pónese, pues, a investigar, y, por raciocinio o por instinto, viene a parar en Dios.

Como se ve, se nos presenta también aquí un ancho campo de pesquisas. Lo que tenemos y lo que nos falta; lo que se realiza y lo que realizamos en nosotros; lo que rechazamos con todas nuestras fuerzas y lo que nos es necesario para vivir, todo puede ser materia de consideraciones y de pruebas.

Estableceremos en ello un orden, que lo precedente ha debido de hacernos presentir. Las condiciones materiales de nuestra vida, sus condiciones intelectuales, sus condiciones morales, su actitud frente al ideal: otros tantos objetos merecedores de consideración. Algunos, en que habremos de detenernos largamente, los reservamos para más adelante. Vayamos de momento a lo que parece más breve y más fácil; veamos si algo podemos sacar, a favor de la Causa primera, de esta necesidad de protección que en nosotros existe.

I

Según confesión común de todos los historiadores de religiones antiguas, la necesidad de protección tenía una gran parte en el nacimiento de los dioses y en la concepción de una realidad trascendente. Bien está que se conciba a Dios como una *explicación;* pero eso es una ocupación de filósofo, que supone resuelta otra cuestión: la cuestión de la vida. Primero vivir, luego filosofar, dice el proverbio latino.

Ahora bien, la vida del hombre preséntase al mismo hombre, en todos los tiempos, sujeta a mil azares, y a todos los caprichos de la naturaleza.

En las edades antiguas, este sentimiento debió de revestir una intensidad que, en la hora presente, no podemos ni siquiera sospechar.

Representémonos al hombre primitivo perdido en una inmensa estepa cuyas proporciones le anonadan; en lucha contra ese poder desconocido, antojadizo, que ora despliega llanuras sin fin al paso de sus rebaños, ora sólo les ofrece grandes desiertos; que unas veces dora amorosamente sus campiñas, otras las inunda, o las reseca y destruye coléricamente, y figurémonos los sentimientos que deberían entonces de agitarse en las almas.

Por lo demás, esa es la hora en que la savia del mundo circula

con un vigor que ni aun las selvas vírgenes sienten ya en sus venas; la hora en que todo es más fuerte, más activo, más libre; y, por tanto, la hora en que es más viva la lucha, más encarnizados los combates entre los elementos. Por otra parte, aun en su misma calma, ¡cuán majestuosa era esa naturaleza! ¡Y qué aterradora, levantando hasta las nubes la cumbre de sus montes; qué espantable, lanzando una contra otra, en choques sin fin, sus fuerzas desencadenadas! ¡Cuán pequeña era la choza transportable del pastor en medio del inmenso cercado cuyas barreras hechas de peñascos no le abrían sino uno tras otro sus valles! ¡Qué venía a ser su cabaña y qué era él mismo, en el seno de esa inmensidad, más que una de esas hojas de la selva arrastradas por el ímpetu del huracán! ¡Y qué podía hacer, entre tantas miserias y terrores, sino temer, esperar, dar gracias, rogar!

Pues preguntábase él vagamente si, detrás de todos aquellos misterios, había alguien escondido; alguien a quien invocar, aplacar, suplicar de rodillas, y él, sencillo aún, sin más luz que el instinto, era como el niño a quien se dice que, detrás de la puerta o en el fondo del cuarto obscuro, alguien se esconde. ¿Es algún santo? ¿Es el bu? No lo sabe, y unas veces implora, otras tiene miedo. Esto mismo hacía el hombre de entonces, y ahí están todas las supersticiones primitivas para demostrar la viveza de ese sentimiento, junto con la impotencia en que se hallaban los hombres, o cuando menos la masa, de apreciarlo con exactitud y de señalarle su verdadero objeto.

Descubrimos aquí lo que hemos ya descubierto en otra parte, lo que siempre descubriremos: la incapacidad del hombre primitivo de abstraer. En su impotencia para concebir claramente y aislar en sí misma la Causa primera, buscaba refugio el hombre bajo la égida de las fuerzas de la naturaleza deificadas; aquello bajo cuya dependencia inmediata estaba, le parecía divino. Los Griegos antiguos, en medio de la tempestad, imploraban a los vientos; el Hindú rogaba al dios de la borrasca; todos los pueblos, en un momento u otro, adoraron al sol, ese eje del pequeño universo que habitamos; ese centro del cual pende la tierra jadeante y débil, y que trae la vida en la punta de sus rayos, como lleva su fruto la rama henchida de savia. Los Egipcios adoraban el Nilo, por ser éste la arteria esparcidora de vida por todo el país, y en la cual hallaba defensa contra los desiertos devoradores que a derecha e izquierda amenazaban su faja verde.

En virtud de esos mismos instintos se adoraba a los soberanos, a los conquistadores, a los antepasados gloriosos, a los fundadores de ciudades. Sentíanse dependientes de su acción, en el porvenir o en

el pasado, y ponían a sus pies las adoraciones que tenemos siempre dispuestas para todo aquello que a nuestros ojos reviste carácter de principio o socorro.

Hasta en plena civilización griega, el instinto de los pueblos afortunados u oprimidos forjaba una divinidad para sus príncipes. El genio de Alejandro aceptaba sin rubor alguno este homenaje, y ni aun la sonrisa de Aristóteles le movía a abstenerse de ello. También los Romanos adoraban a sus emperadores. Llegaban al extremo de levantar templos a la fiebre, añadiendo la manía de las personificaciones extrañas al sentimiento de un poder sobrehumano.

A veces, cuando este socorro tan ardientemente buscado parecía desvanecerse; cuando se mostraba evidente la insensibilidad de las cosas: cuando la naturaleza, implacable, indiferente e inconsciente, se dejaba ver a través de sus disfraces divinos, el hombre enloquecía. Procuraba, como los Germanos, sensibilizar la materia; le inmolaba hombres para comunicarle sentimiento. La piedra sobre la cual había sacrificado le parecía emitir oráculos. Idolos de madera quedaban encargados de recibir el espíritu que el hierro del verdugo había arrancado de la carne.

Echábanse al Nilo criaturas humanas, cuando el dios de Egipto parecía negarse a las crecidas necesarias para inundar la tierra productora de alimentos. Esas víctimas quedaban encargadas de enternecer el río sagrado, para que se dignase alcanzar la altura salvadora que, junto al dintel del templo, había sido cincelada en la escala del nilómetro.

Como se comprende, no era siempre por esas observaciones como se manifestaba el sentimiento a que nos referimos. Si insisto en ellas, es para demostrar que, aun en esos extravíos, aun en esos crímenes, había algo que no era ni extravío ni crimen, sino un instinto obscuro de lo divino que, por otra parte, considerándolo bien, podemos descubrir en el fondo de nosotros mismos.

Seguramente, la incertidumbre de nuestra vida tiene alguna participación en nuestro sentimiento religioso. Lo sostiene y hasta, si preciso es, nos lo recuerda. Si todo nos saliese a pedir de boca, algún lazo de menos habría entre Dios y nosotros: fácilmente echaríamos en olvido a aquél de quien nos figuraríamos no tener necesidad para vivir. ¿No ocurre acaso esto a las personas cuya dicha es inalterable? Los golpes del infortunio, al contrario, nos renuevan la memoria de Dios, a veces para acusarle, pero siempre para reconocerle. Esta es, en realidad, una de las utilidades que en todos los tiempos se han asignado al dolor.

Pues bien, ¿qué hay de legítimo en este movimiento del alma? ¿Qué valor tiene ese manantial del sentimiento divino? ¿Se engañaba por ventura el instinto de los pueblos primitivos? ¿No es el nuestro más que una reliquia de ese estado pueril? — No seamos fáciles en creerlo. Con Santo Tomás hemos admitido que ninguna cosa profunda y universal es enteramente ilusoria.

Si resulta, pues, un hecho averiguado, un hecho constante y universal, que nuestra necesidad de protección nos facilita la creencia en Dios, es que algo sin duda milita a favor de ella.

¿En qué consiste ese algo?

No pretendo ver en este hecho materia de *demostración,* como en el hecho del universo, o en las necesidades de nuestros orígenes, según más arriba las hemos examinado.

No me inclino a prodigar la palabra *demostración;* palabra sagrada para el filósofo, la cual me siento tanto más movido a venerar cuanto más prodigada hoy la veo, hasta dejarla desprestigiada y profanada. Pero, fuera de las demostraciones propiamente dichas, queda sitio aún para convicciones razonadas y sólidas. Ni aún en la ciencia deja de producirse este hecho. La rotación de la tierra no está *demostrada* en el sentido riguroso de la palabra, y, con todo, ¿quién la pone en duda? Con mayor razón, en las cosas del orden moral, hay probabilidades que equivalen prácticamente a certezas. Sea como fuere, aunque en esto que voy a decir sólo hubiese un motivo para inclinar el espíritu, sería ya grande cosa. Esta mera inclinación de nuestro espíritu hacia Dios, merece grande atención y estudio. Escribía Aristóteles: «Saber alguna poca cosa relativa a lo divino tiene más valor que el conocimiento completo de la naturaleza.»

Tratemos, pues, de averiguar lo que se halla contenido en ese sentimiento.

II

Muy conocida es la admirable sentencia de Pascal: «El hombre no es sino una caña, la más débil de la naturaleza; pero es caña pensante. No es menester que el universo se arme para aplastarla: basta para matarle un vapor, una gota de agua; mas, aunque el universo llegase a aplastarle, el hombre sería más noble que aquello que lo mata, pues sabe que muere, y conoce la ventaja del universo sobre él. Nada de eso sabe el universo.»

Ese contraste entre la pequeñez material del hombre y la grandeza del pensamiento que comprende el universo y lo juzga, constituye tal vez el hecho más admirable de la creación.

Hablábamos poco ha del pavor de los primeros hombres frente a las proporciones de la naturaleza, a sus montañas, a sus llanuras inmensas, a los océanos, a los lejanos astros. Desde cierto punto de vista, y por lo que toca al planeta mismo, ese pavor ha ido calmándose. Hemos ido tomando posesión de este globo en una proporción considerable, le hemos tomado a placer la medida, lo hemos recorrido en todos sentidos, lo hemos en cierto modo reducido a nuestra estatura, disciplinando sus fuerzas y franqueando sus distancias sin grande esfuerzo.

Pero, ¿y en lo tocante al universo? ¿No han ido, por el contrario, agrandándolo los progresos de la ciencia? «¿Qué representa un hombre en medio del infinito? ¿Quién es capaz de «comprenderlo»? Esta otra sentencia de Pascal puede hoy apoyarse sobre cifras que, cuando uno piensa en ellas, producen escalofrío.

Asomaos de noche a la ventana, y, fijándoos en una de esas estrellas lejanas, en una sola, pensad: Es un universo; un universo inmenso a los ojos de sus habitantes, si los tiene, como éste que habitamos lo es a los nuestros. Ese rayo de oro con que hiere mi ojos; ese tenue hilo que le liga a mí, ha necesitado la luz, cuya lanzadera es tan rápida, años enteros para hacerlo llegar hasta aquí, a través de la trama del espacio. ¡Diciéndome esto, me abismo en mi nada!

Pero sigo mirando, y veo al lado de esa estrella otras al parecer muy cercanas, y me digo, sabiéndolo con toda certeza, que, con relación a la primera, se hallan ambas en las mismas relaciones de distancia, y me abismo de nuevo, y más profundamente, en mi enloquecedora insignificancia.

¡Inmensidad, inmensidad! ¿qué soy yo en tu seno? La tierra me aplasta con su masa, y no es más que un punto, cuando yo la contemplo desde el primer peldaño de la escala de los seres. Si asciendo al sol, ya no la percibo; si subo a las lejanas estrellas, no veo tampoco el sol. Si voy más lejos, en lo infinito del espacio, desvanécese todo nuestro universo; es una polvareda en torbellino; es una de esas manchitas blancas llamadas nebulosas, que viajan en la noche como un enjambre de abejas luminosas. Entonces el vértigo se apodera de mí; ya no sé qué decir; las palabras resultan aquí impotentes, creadas como son para estos objetos cuya insignificancia me espanta. Lo inefable de la nada me oprime. Pues me digo que nosotros somos «una parte de este átomo» llamado tierra, donde nos arrastramos penosamente, mientras ella nos transporta en desenfrenada carrera a través de los espacios. Somos la nada; somos lo que no es, en el seno del universo que es.

Mas ¡ah! ¿Quién habla así? ¿Quién juzga de esta manera? ¿Quién hace este proceso a este pequeño ser y lo pone en balanza con el universo, teniendo así en su mano el uno y el otro? Es el hombre mismo. Es la caña pensante que levanta la cabeza; es ella que, en la parte etérea de su ser, deja la estrecha ribera donde le plantó la naturaleza, se lanza, franquea sin esfuerzo la inmensidad, la mide, forma juicio de ella, la pone en parangón con la menuda materia que poco ha le servía de cárcel. ¡Y ahora, es él, el hombre, quien lleva en su seno, como en una cárcel luminosa, ese universo aterrador! Así como el sol queda suspendido de la planta, en la gotita de rocío; así el universo entero queda suspendido del pensamiento del hombre. Ese grandioso universo, mi pensamiento lo envuelve, lo estrecha y sin dejarse oprimir por el espanto de sus dimensiones colosales, lo aventaja; lo «llama por su nombre», como al Creador en la Biblia; y aunque es cierto que yo sucumbiré bajo la presión de su masa que no me lleva consigo más que para ahogarme pronto, yo sé que debo morir, al paso que él, el universo, no sabe nada; todo su poderío no es sino un poderío bruto; toda su anchura, descontado el pensamiento, no es más que un montón de materia, ciego y sordo. Aprendiendo a conocerlo y a despreciarnos, nos engrandecemos y podemos más aún desdeñarlo. Darnos cuenta de nuestra pequeñez es ejercitar nuestra grandeza; humillarnos frente a sus proporciones descubiertas es *comprenderlo,* es reinar sobre él.

Pues ¿por qué razón anda esta realeza asociada a tanta miseria? ¿Por qué la llama divina del pensamiento brota de un tan obscuro guijarro? Este terrón donde escarbamos como insectos no es digno de existir, si se le compara con el esplendor de un alma. El pensamiento de un Pascal, o de un Platón, de un Newton o de un Tomás de Aquino lo domina hasta hacerlo confinar con la nada. Y sin embargo somos nosotros quienes somos puro nada ante él. ¿Qué extraño desorden hay aquí? ¿Cómo justificar esa manifiesta falta de proporción, esa singular anomalía de una grandeza forzada a humillarse y de una humildad que es regia?

¡Si al menos el hombre estuviese en el globo cual astrónomo en su observatorio, libre, dominador, despreocupado de lo que sostiene, perdido como está en la contemplación del infinito!

¡Mas no! Vivimos en la tierra como en un calabozo; nos vemos atados a ella como Prometeo en su roca. Esta extraña y cruel mecánica llamada «mundo» nos hace rodar como pajas y al fin nos destroza. Todo se nos muestra enemigo, nuestros mismo alimento, el

mismo aire que nos hace vivir hoy y nos mata mañana. En cada recodo del camino, se levanta algún obstáculo, nos acecha algún peligro: nuestro organismo se ve impedido, contrariado, atormentado, sacudido por mil cosas, por mil accidentes diversos. ¡Pobre máquina, siempre en reparación, que por *algunos días* nos presta la tierra, para reclamárnosla en seguida! En medio de todo eso se agita nuestra alma, y nuestro espíritu, pobre águila, forceja y bate sus alas. ¿Qué poder es éste tan extraño por el cual se ve oprimido? ¿De dónde viene ese desorden espantoso, en medio de este admirable universo? Todo se halla en orden, excepto el pensamiento, juez del orden. Somos grandes y pequeños; somos poderosos y débiles; ordenamos la naturaleza, y la naturaleza nos mata. ¿No es esto el caos, y con el caos el terror?

¡Y, no obstante, esta naturaleza es hermosa! A pesar de todo, es buena y maternal. ¿Qué pensar de esos contrastes y antítesis, de esos choques de naturalezas contrapuestas, en un mundo compuesto de armonía? El hombre se lo pregunta con doloroso estupor; todas las grandes almas han tropezado con ello; la de Pascal se sentía por ello obsesionada hasta el terror. «El silencio eterno de esos espacios infinitos me espanta», decía; y la caña pensante, doblando melancólicamente su frente demasiado cargada en el extremo del frágil tallo de su materia, se preguntaba: ¿De dónde nace este desorden? ¿Qué trueque es ése de papeles? ¿esta luz puesta debajo del celemín, esta masa bruta del universo suelta cual fiera colérica contra la delicada y divina presa del alma humana? Alguna razón hay de ello, pensaba. ¿Y no sería esta razón alguna inteligencia organizadora y omnipotente, merced a la cual, si entra en comercio con nosotros, quedará restablecido el equilibrio, será mantenido el orden, volverá la naturaleza a su rango de sirvienta, de esclava de la inteligencia, de pedestal de la estatua del dios?

Y, efectivamente, en la «hipótesis Dios», todo se explica. Todo escándalo queda ahogado en el amor y confianza en él. Ya no es la naturaleza quien nos domina, sino Él, por medio de ella. Sus razones tendría Él, sin duda, diremos, para regular así las condiciones de nuestra vida; estas condiciones, a buen seguro, no son sino transitorias; y, en todo caso, puede apelarse de ellas, de lo que tienen de brutal y homicida, al tribunal supremo de Dios, y esperar auxilio contra los excesos del dolor, al mismo tiempo que se tiene el consuelo de pensar que este dolor coopera a la obra inmensa de un Dios justo y paternal.

Cierto que no siempre conoce el hombre el medio de verse oído, cuando apela así a Dios contra las brutalidades de la naturaleza. Podría hasta creer que esto no es posible, y que el mismo Dios es esclavo de este orden fatal que a sus ojos se despliega, cuya fórmula estableció como la de un teorema inmutable que no tiene modo de modificar o ablandar.

Y, en efecto, la providencia de Dios sobre la naturaleza es, en cierto sentido, enteramente general y remota. Tiene establecidas leyes cuya amplitud es desmesurada, cuya simplicidad abarca tantos efectos que, en la realización de las mismas, se produce una suma incalculable de azares. Son azares que nos trituran, y contra los cuales tiene el hombre necesidad de verse defendido y de apelar a la Providencia. Y parece que ésta nada puede a favor suyo, a menos de descomponer toda la grande máquina. Pero hay aquí uno de esos problemas que, si han causado estorbo a la ciencia, no lograron nunca causarlo a la vida. El sentimiento los corta sin titubear, como Alejandro el nudo gordiano. Instintivamente afirma que ningún azar real existe para la Causa primera. No siempre se pone a analizar el mecanismo por el cual podrá su oración ser atendida; piensa a veces que eso se hará por una intervención directa, por un golpe de mano, por un *milagro*, y eso, sencillamente, resultará, sin duda, del juego mismo de la providencia general previsto desde la eternidad en relación con la plegaria y determinado en conformidad con los derechos de ésta. ¡Tanto da! él cree, espera, pide, y, si no siempre el soberano Señor le atiende, halla por lo menos un refugio en este pensamiento que su confianza filial le sugiere: el pensamiento de que Dios le pide por algún tiempo el sacrificio de su propio bien; de que Dios necesita de su sufrimiento para su obra.

En tus cielos, más allá de las esferas y las nubes,
En el fondo de ese azul inmóvil y dormido,
Realizas tal vez cosas desconocidas,
De que el dolor del hombre es como un elemento.

Cuando el hombre se ha levantado, con el poeta, a ese pensamiento, y se ha dicho a sí mismo, con el Evangelio, que todos los cabellos de su cabeza están contados, y que ninguno de ellos caerá sin el permiso de su Padre celestial, su situación en este mundo se hace muy distinta. La tierra deja de ser para él una mazmorra, y se trueca en obrador. Ya no es un caballete de tortura, sino el divino telar en que se teje, con el consentimiento de nuestros corazones, la tela de los designios de nuestro Padre. Sin caer en la desesperación, podemos sentir caer sobre nosotros todas las calamidades y miserias;

hacer entrega de nosotros mismos a la obra inmensa, esperando las compensaciones.

Pero si prescindo de este pensamiento, si no me queda más remedio que resignarme a mi soledad frente al misterio, en la negra noche del universo mudo, en el seno de ese silencio aterrador, bajo esa mirada de Isis cuya fijeza llega a enloquecernos, vanamente me esforzaré en reflexionar: no veré que puedan germinar sino espanto, loco terror y desesperación en el corazón de un hombre, si este hombre tiene corazón y lleva algo en su frente.

Más de un lector, sin duda, hallará esto poco demostrativo, y si entre ellos hay alguno especializado en ciencias exactas, se sentirá quizá tentado a sonreírse. También yo, tal vez, me sonreiría con él, si no me acordase de que muchas cosas que hacen sonreír al matemático y al filósofo son la vida de la humanidad; y de que ellos mismos, a ciertas horas, sienten la necesidad de soltar el cordel y el compás para entregar su corazón a instintos más profundos que representan en nosotros lo mejor de nosotros mismos, siendo como son la razón de la naturaleza, superior a nuestra razón.

Por lo demás, aunque se quiera discutir el valor de ese instinto de dependencia y de esa apelación a una protección trascendental que sentimos surgir dentro de nosotros, no dejaría por eso de abrigarse en ellos un germen de filosofía, ya que vienen a ser una invitación a saborear las pruebas a favor de la existencia divina.

Como decíamos poco ha, cuando no se necesita de nada ni de nadie, cuesta poco hacer alardes de «espíritu fuerte». Pero cuando uno experimenta de nuevo el sentimiento de su dependencia y de su miseria, es cuando mira en lontananza buscando la aparición del libertador. Si éste existe, si ha dejado vestigios suyos a nuestro alrededor, nuestros ojos vueltos hacia él no tardan en reconocerle ni nuestro corazón en adorarle.

De hecho, aquí es donde nos está permitido el comprender del todo el estado de espíritu de los primeros hombres, que sólo podíamos antes vislumbrar desde el punto de vista demasiado estrecho en que nos hallábamos situados. Su desamparo, decíamos, frente a una naturaleza aterradora, les movió a reconocer una divinidad en el mundo. No cabe de eso duda alguna; pero no andaba solo este sentimiento, ni bastaba para fijar su pensamiento. Una vez advertido y puesto en el camino de la divinidad, su espíritu continuaba en marcha y hallaba motivos más profundos, más desinteresados y más

capaces de engendrar mayor certeza. Los que tenemos discutidos y los que discutiremos luego no les eran desconocidos, según he demostrado y demostraré aún. ¿Cómo no había de ayudarles a formarse de ellos una noción más clara ese sentimiento en que se hallaba contenida una indicación tan preciosa? ¿La necesidad de verse protegidos orientaba a los hombres hacia Dios como la imanación orienta la aguja hacia el norte? Llamándole con el corazón, se ejercitaban en percibirle con la inteligencia. Invocábanlo con nombres diversos y revestíanle de atributos contradictorios o vergonzosos; pero su miseria ocultaba sólo en parte la sublimidad de sus instintos. Su error, en este aspecto como en tantos otros, estaba en hacer descender a la Causa primera de su trono ideal; en privarla de la unidad e inmutabilidad que le corresponden, para hacerle tomar asiento en los peñascos marinos con Neptuno, o en las olas de los vientos con Eolo; en detener allí unos homenajes, unas quejas y unos llamamientos que debían subir más alto para encontrar su verdadero objeto.

De esa rápida discusión saco por conclusión que, en primer lugar, el sentimiento de nuestra propia dependencia contiene, respecto a la Causa primera, un valor real, aunque el argumento en él fundado tenga sólo un alcance moral y no el carácter de una demostración científica; y que, en segundo lugar, comunica mayor valor a las otras pruebas llamando sobre ellas la mirada distraída de los hombres, moviéndonos a inquirir con mayor cuidado y en mejores disposiciones cuál puede ser la fuente de esos hechos condicionadores de nuestra vida.

Dependemos de algo; ¿y no representa a alguien este algo? Tal es el problema instintivamente propuesto al pensamiento humano. Estos seres de los cuales dependemos son como el anillo más cercano a nosotros, el más fácil de coger, de una cadena cuyo otro extremo es la misma Causa primera. Acude luego el raciocinio y saca sus deducciones; pero resulta siempre que fué el sentimiento quien dió el primer impulso.

El raciocinio no ejerce su influencia en todo el mundo en cualesquiera instantes; ni en todos los pueblos y épocas en el mismo grado; la vida, en cambio, se apodera de todos nosotros, y, por la admiración, el entusiasmo, el temor, el amor, nos conduce a los caminos de verdad. Viene después la razón, y, analizando lo que el sentimiento descubrió, distingue y escoge en el montón informe. Así como no fué la retórica quien creó la elocuencia, tampoco fué la razón razona-

dora quien creó las verdades de que el mundo vive. Ya es bastante decir que ella las juzga. A fin de cuentas, es la vida la que, poniéndonos la mano en el hombro, nos obliga a levantar la cabeza y a contemplar a Dios.

Bástanos eso para bendecir esa dependencia que nos hace juguetes de la naturaleza, pero que nos acerca por ella al supremo Señor y nos pone debajo de su égida.

En cuanto a nosotros que conocemos y adoramos a Dios, encontramos con ella, en lugar del pesimismo turbador de los filósofos que le ignoran, un manantial de gozo sutil y dulcísimo. Recibirlo todo del ser adorado y amado; no ser nada delante de él; confesar a sus pies que él es todo, que a sólo él es debida para siempre toda alabanza, todo culto, todo adoración; y que a nuestra nada no puede venirle nada si no es adhiriéndose a él, agarrándose a él como la concha al peñasco, como el rayo a su astro, y que sólo en él, según expresión de San Pablo, podemos movernos, subsistir y vivir: ¡es una pura delicia!; es arrobamiento divino de nuestra flaqueza el sentirse deliciosamente aplastado por su grandeza.

CAPÍTULO VI

LA IDEA DE DIOS Y LA VERDAD

Salgamos de las esferas de lo probable, donde nos han conducido por un instante las consideraciones precedentes, y volvamos a las certidumbres.

El hombre tiene necesidad de protección; y más necesitado está aún de verdad. La verdad está en la base de toda nuestra vida, no sólo en cuanto a sus manifestaciones superiores, sino hasta en cuanto a sus pasos más modestos. Si fuese, pues, cierto que la verdad conduce a Dios, tendríamos en esto, para llegar hasta él, un camino ancho y luminoso. Miremos de andar por él con seguro paso. Región difícil de explorar; la atmósfera es ella muy fría; la abstracción parece volatilizar los objetos, al proyectar en ellos su luz. No importa; bien se merece este esfuerzo el resultado esperado.

Yo desearía demostrar que esta proposición: «Hay una verdad», es equivalente a esta otra: «Existe un Dios», y que quien se niega a reconocer a Dios se cierra a sí mismo la puerta de la verdad y con ella, por de pronto, la de la ciencia; y, lo que es aún más grave, la de toda afirmación consciente, y, por tanto, la de toda vida.

Las filosofías que no reconocen a Dios incluyen, según demostraremos, una contradicción fundamental. A decir verdad, carecen de existencia, o, si existen, es bajo la dependencia implícita de aquello que sus conclusiones explícitas quieren combatir.

Este es el objeto del presente estudio.

Perdónensenos los rodeos que nos veremos forzados a hacer; miraremos de no ser obscuros, si bien hay en el tema dificultades inevitables. Quisiéramos hacer entrar en reflexión a algunos de aquellos para quienes el amor a la verdad continúa siendo aún una religión a la que rinden culto. Les diremos: No imitéis a la Cananea del Evangelio que se contentaba con las migajas del manjar divino, o a la mujer enferma que se limitaba a tocar los bordes del vestido del Salvador. Inconscientemente, todo pensamiento reflexivo llega al contacto de Dios; pero puede ser sólo de lejos, y el hombre, en vosotros, no llegaría a sacar beneficio de él.

I

Ya se comprenderá que, tratándose de demostrar a Dios por el origen de la verdad, como me propongo hacer ahora, no podrá sernos muy útil el testimonio popular, que tanto nos gusta invocar. El de las civilizaciones primitivas, es muy instructivo en otras materias, pero permanece casi mudo en este punto; por cuanto, según tengo dicho muchas veces, el primer movimiento del hombre frente a la vida no es analizar, sino vivir; así como su primer impulso frente al pensamiento no es investigar sus condiciones, sino entregarse a él, y por eso ni la psicología ni la lógica son productos espontáneos y primitivos del espíritu humano. Con mayor razón aún, la metafísica trascendental, en virtud de la cual puede uno remontarse desde una verdad cualquiera hasta Dios, no fué uno de nuestros primeros esfuerzos.

Pero si la muchedumbre de los sencillos es incapaz de realizar por sí misma esa sublimación del pensamiento exigida por la reflexión filosófica, no deja de suministrar la materia para ella. Y si, en este terreno, inaccesible a sus pasos, la antigüedad instintiva nos abandona, en cambio la antigüedad sabia nos precede e ilumina nuestros caminos.

Es, en efecto, eterno honor del pensamiento griego, representado por Platón, haber comprendido profundamente y expresado con términos magníficos que este mundo de pensamientos que en nuestro interior llevamos y cuya verdad se nos manifiesta como superior a nosotros e independiente de nosotros, trascendente con relación al espacio y el tiempo que son medida nuestra; que este mundo, de pensamiento, digo, nos hace entrar en comercio, no sólo con las realidades tangibles de donde nace, sino además con realidades superiores e invisibles. Es como un puente de luz, de cien mil arcos, que nos pone en comunicación con otro mundo que es el manantial de la verdad, de la cual no somos sino depositarios, y manantial a la vez de todas las cosas, que hallan en él sus tipos y las leyes de su ser, tipos y leyes de los cuales no son ellas más que movible e imperfecta encarnación.

Posible es que Platón haya exagerado en este punto de vista, como suele suceder a los grandes genios; los cuales, al recibir el choque de una idea nueva, no pueden siempre tener bastante posesión de sí mismos para precisar con exactitud sus límites. Y, real-

mente, parece que Platón se dejó arrastrar hasta dar a las ideas eternas una existencia *positiva*, casi semejante a la de las cosas que debían explicar, de las cuales venían a ser así como el *doble*. Esto es, en todo caso, lo que le echa en cara, con copia inagotable e injusta de sarcasmo, su grande y poco respetuoso discípulo, Aristóteles.

Parece ser ese el destino de los genios que mejor se comprenden: el que estén siempre prontos a combatirse mutuamente. A la manera de Miguel Angel y Rafael, el titán y el arcángel, el primero de los cuales rendía al segundo un testimonio tal que no había de recibirlo más alto, en el transcurso de los siglos; y el segundo de los cuales, hablando del primero, decía que daba gracias al cielo por haber nacido en el siglo de tan grande hombre; y, con todo, no podían andar por la calle ni disputar sobre pintura sin dirigirse palabras duras, así Platón y Aristóteles, ambos «divinos», llenos de estimación recíproca, no supieron siempre evitar la acrimonia y la injusticia.

Pero si hay algo de verdad en los reproches del Estagirita, y si Platón exageró su pensamiento, no es esto razón suficiente para rehusar a ese pensamiento el tributo de admiración profunda que se merece. Es un aletazo como pocos se han dado en la atmósfera obscura del pensamiento filosófico.

Pues bien, el punto de partida de esa empresa de alto vuelo, es la necesidad, profundamente comprendida por Platón, de fundar nuestra ciencia, y en general todo conocimiento humano, sobre algo estable.

Nosotros conocemos, y nos sentimos invenciblemente traídos a conceder a nuestro conocimiento un valor real; nosotros afirmamos, y nuestras afirmaciones, cualquiera que sea su contenido, tienen a nuestros ojos un valor que traspasa infinitamente la exigua personalidad que las hace y los objetos cambiantes ante cuya presencia surgieron. Al decir yo, por ejemplo: «El hombre es débil», siento muy bien que pongo en juego, en esta afirmación mía, algo que no depende de mi pensamiento, ni de mí mismo, ni de ningún ser particular y transitorio. Soy yo quien lo dice, y soy yo quien lo piensa; pero sé muy bien que esto sería verdadero aun cuando yo no lo dijese y aun cuando yo no lo pensase.

Por otra parte, la verdad de lo afirmado por mí no depende exclusivamente de las personalidades humanas que yo he conocido ni de las flaquezas por mí comprobadas. Depende de ellas, ciertamente, en el sentido de que, sin esas personalidades y sin esas flaquezas, no sabría yo nada de esa debilidad humana; pero no por ello sería ésta

menos verdadera. Yo confiero, pues, a esta proposición: «El hombre es débil», un valor absoluto, y siento sin la menor sombra de duda que esta sentencia, por mía que sea, en cuanto yo la he comprobado en otros y de ellos la he extraído, no es por ello menos trascendente y universal; puede ser inscrita en el cuadro de la eternidad.

Pues bien, ¿cómo puede darse una verdad de las cosas a la vez fuera de las cosas y fuera de los espíritus que las contemplan?

¿Qué será esa extraña realidad de la idea, al parecer suspendida enteramente en el aire y que no por ello deja de imponérsenos como real, so pena de ver hundirse a la vez, no sólo nuestra ciencia necesitada de su fijeza, sino aun los objetos que ninguna *naturaleza* y significación tienen sin ella?

¿Existirá otro mundo, del cual no sería éste más que una copia mudable y un calco? ¿Existirá una región del espíritu, donde éste encuentra su alimento y puede asentar su vida interior sobre bases firmes?

Tal es el problema de doble faceta que Platón se propuso, y lo resolvió, como se sabe, afirmando la realidad de la Idea por encima mismo de la realidad de las cosas, y diciendo: Nuestro espíritu no puede sostenerse más que sobre lo eterno y necesario, y, por tanto, lo eterno y lo necesario tienen existencia. No hay ciencia del hecho en cuanto tal; no hay ciencia más que de la idea representada por el hecho: existen, pues, las ideas. Lo que está sometido al tiempo no puede, como tal, ser objeto de ciencia; debe, pues, el objeto de ésta, propiamente hablando, ser un *absoluto;* lo que se realiza en el mundo lo expresa; las cosas sensibles encarnan su verdad; nosotros la descubrimos y recibimos de ella en nosotros una imagen imperfecta, pero su manantial no se halla ni en los objetos ni en nosotros. ¿Dónde, pues, residirá? En lo invisible, afirma Platón, y Dios es su razón última y su lazo.

Clara se ve la profundidad de una tal concepción. ¿No basta acaso ella para merecer, a quien fué primero en expresarla, el epíteto de *divino,* que los siglos le otorgaron?

Pero ¿se sostiene hoy todavía esta concepción? ¿Podemos decorosamente ofrecerla a nuestros contemporáneos, y pedirles su adhesión a la creencia de que la verdad demuestra a Dios, y que lo demuestra de una manera invencible?

Sin duda alguna.

Y, para hacer ver esta necesidad, nos basta con revelar el vicio irremediable de las doctrinas que la desconocen; demostrar cómo el materialismo en todas sus formas, al pretender deshacerse de toda

realidad suprasensible, mata con ello toda verdad y se pone en contradicción consigo mismo; y que, por otra parte, el idealismo, si no asciende hasta Dios, yerra su camino o no llega hasta el término de sus principios.

Empecemos por el materialismo.

Preguntémosle, cuando pretende que nuestra máquina pensante no es sino el resultado tardío y complicado de una evolución material — material, tanto en sus principios como en su soporte —, preguntémosle, digo, cómo sabe él que esta máquina pensante está bien construída. ¿Qué confianza puede tener en ella? ¿Qué seguridad pone en ese choque y contrachoque de partículas de materia que, reunidas por azar, habrían llegado a formar — si puede aceptarse semejante locura — una máquina más o menos razonadora? ¿Tienen acaso, la materia bruta y las fuerzas ciegas, interés alguno en componer espíritus rectos, capaces de verdad, y sanos discernidores de la naturaleza de las cosas?

Por más que se recurra a la evolución, y se hable de albures afortunados, de selección natural dirigida a lo mejor, resulta siempre que, siendo puramente casual el punto de partida, y fortuita la primera combinación, de la cual lo restante es puro desarrollo, todo el producto resulta sospechoso, y no acierto a comprender qué podrá significar la palabra *certeza*.

A decir verdad, un buen número de esos hombres se conforman, o parecen conformarse, cuando vienen a decirnos: La verdad es relativa, la verdad, o lo que llamamos así, no expresa sino la relación de nuestro ser con su medio ambiente; y eso, si no verdadero, es por lo menos *algo real*. Esta es la razón, dirán, de que rechacemos toda metafísica. Hay sólo hechos; nosotros mismos somos un hecho; lo que llamamos verdad no es sino un hecho: es una forma real de adaptarnos a las cosas, la cual no es necesario que sea verdadera.

Esta manera de razonar es sutil; pero lo que no ven, es que encierra una contradicción manifiesta.

Por una parte conceden que, en la hipótesis materialista, no puede el pensamiento tener valor absoluto; por otra parte, obran como si lo tuviese; ya que el formular el razonamiento materialista, y sacar de él como consecuencia la incapacidad radical de nuestra mente, es en realidad utilizarla, y con la misma confianza que los otros.

Tanto nos da que os sirváis de vuestra inteligencia para afirmar

la relatividad o para combatirla, pues la cuestión es más profunda. Ella afecta, no a tal o cual empleo de nuestra facultad pensante, sino a su mismo empleo en sí, en cuanto se pretende su legitimidad desde el punto de vista de la certeza. En vano diréis: ¡Nada queremos con la metafísica! Con sólo decir eso y procurar justificarlo hacéis ya metafísica. Decís: «Nosotros afirmamos la relatividad del saber», sin ver que, con eso mismo, emitís una afirmación absoluta. Importa poco el color de lo que se afirma, si es que realmente se afirma. La ausencia de todo sistema es todavía un sistema. «Para afirmar que no es preciso filosofar, decía Aristóteles, es preciso aún filosofar»; pues, en efecto, en toda negación, aun radical, se descubre aquella actitud fija del espíritu que constituye la afirmación, de suerte que el tomar partido contra la verdad es aun glorificarla, y el alzarse a decir: «Nada sabemos», es afirmar el saber.

En el fondo, si nos decidimos a poner en ello una atención algo más profunda, daremos fácilmente con el punto de partida de la ilusión de que hablo. Es siempre el mismo; hémosle señalado varias veces. En lugar de estudiarse a sí mismo y de descubrir en nosotros, como fácil es, esta adhesión al ser y a la verdad que ningún sofisma es capaz de desvanecer, se prefiere estudiar la inteligencia como desde fuera; pónesela ante los ojos como un objeto; se mira al hombre, al hombre que estudia la ciencia, es decir, al hombre ficticio, desde el punto de vista de la filosofía a que nos referimos, y se declara que, habiendo salido de la materia, no puede levantarse por encima de ella, y que lo verdadero es sólo algo relativo, provisional, y hasta pura ilusión, añadiendo toda la lira de las sentencias pirronianas y escépticas. Y, mientras tanto, no saben darse cuenta de que el hombre real que hay en nosotros funciona y afirma; no ven que, a fuerza de hipnotizarse sobre el objeto, han dejado en olvido al sujeto; que tras mucho discutir sobre el valor de la palabra humana, hanse olvidado de que hablaban, y, en resumen, que contraponiendo uno mismo a sí mismo, se obra de un modo semejante a esos cachorros que ladran a su imagen, reflejada en el espejo.

Es, pues, imposible, lo repito, negar toda verdad, so pena de negarse a sí mismo y de negar su misma negación. Todo aquel que habla, todo aquel que obra, y con mayor razón todo aquel que estudia y enseña, afirma con ello implícitamente la existencia de la verdad y se cierra el camino a toda negación subsiguiente.

Y, por lo demás, muy pocos se hallan dispuestos a llevar a tal extremo la negación de la inteligencia humana. Pónensele límites arbitrarios; se la inquieta con disputas sobre sus derechos. Pero

más acá de esos límites y con la reserva de esos derechos, no por ello se deja de glorificarla. Los que condenan el orgullo teológico o metafísico están, por lo común, hinchados de orgullo científico. ¡No puede nuestro espíritu dejar de aficionarse a algo! Pues bien, pregunto yo: ¿De dónde saca este algo su solidez? ¿De dónde procede el mínimo de verdad por vosotros afirmado? ¿En qué se funda su certeza? ¿No será en la materia, la cual, careciendo, según vosotros, de todo fin y de todo principio director, ninguna garantía ofrece y nos deja en lo arbitrario. ¿Cómo andar contra viento en un navío movido sólo por el viento? Si no somos más que materia y de la materia procedemos; si no hay en nosotros más que el resultado de choques atómicos y del equilibrio de las fuerzas, y si, productos del azar, no podemos contar más que con los beneficios del azar, ¿qué valor daremos al extraño fenómeno llamado pensamiento? ¿Quién nos asegurará que, en vez de un espejo regular capaz de reflejar fielmente el mundo, no es la inteligencia un trozo de vidrio informe, donde se quiebran y borran las imágenes?

Y si me decís que también yo me veo forzado a aceptar sin justificación alguna el valor de nuestras afirmaciones primeras, y que el recurrir a Dios, como Descartes, para garantizar el valor de la inteligencia con la cual hemos después de demostrar a Dios, sería incurrir en petición de principio, convengo en ello; pero no se trata aquí de eso. Creo muy firmemente que nuestras primeras certezas son inmediatas; pero tampoco conviene servirse de ellas para establecer un sistema que las hace imposibles. Sería esto ponerse en la situación ridícula de un hombre que se ganase la vida predicando el suicidio. Y éste es el resultado más claro del materialismo puro. Construye con su razón una razón compuesta de elementos a los cuales él mismo ha quitado todo valor y todo significado racional; de suerte que su conclusión suprema consiste en debilitar su punto de partida, y el término de su filosofía es sepultar en la duda toda filosofía.

* * *

Pero el segundo aspecto de la cuestión, tal como lo hemos anunciado, no es menos condenatorio del materialismo.

Ninguna garantía posible hay del valor de nuestro espíritu, decimos, si ha salido de las fuerzas brutas; pero ninguna garantía hay tampoco de la existencia de la verdad misma, si no hay en todo más que fuerzas brutas. Ambas cosas andan juntas, como era fácil de prever.

Pues ¿a qué se llama verdad si no es a la expresión por el espíritu de un orden de cosas existente, y que dentro de sí mismo se ~~representa el pensamiento? El pensamiento es un cuadro que pre-~~ tende constituirse conforme a la medida de los hechos, lo cual supone, a menos de ser vano todo pensamiento, que hay en los mismos hechos algo que se preste a esa medición; que hay un fundamento real para la posibilidad de lo ideal, es decir, que los hechos entran por sí mismos en determinados cuadros; que tienen una significación racional; que representan una idea, un orden, un plan, cuya noción exacta, o por lo menos proporcional, en nuestra mente, constituirá la verdad.

Eso, ciertamente, no equivale a decir que los cuadros de la realidad sean tan estrechos como los de nuestro espíritu; más lejos afirmaremos lo contrario, y de ello sacaremos un argumento a favor de nuestra tesis. Pero coincidan o no los cuadros de lo real con los de nuestra mente, lo cierto es que aquél los tiene, o por mejor decir, los nuestros pueden hallar en él algo utilizable, lo cual supone que en él hay pensamiento, sea en la forma que fuere. Pero esto es precisamente lo que no pueden admitir sin contradicción los materialistas.

Para ellos, no hay en el mundo sino fatalidad ciega. Ningún designio, ninguna idea preconcebida; ningún cuadro preparado donde recibir los hechos y comunicarles forma accesible a la inteligencia y de la cual pueda ésta servirse. Ninguna *idea directriz*, como diría Claudio Bernard, y, por tanto, ninguna inteligibilidad; pues otra cosa no puede ser ésta sino el carácter de algo representativo de una idea, con el cual puede adaptarse a las concepciones de una inteligencia.

¿Qué será, pues, nuestro pensamiento, si no es más que una forma enteramente arbitraria de entrar en relaciones con el mundo? Será entonces un estado del yo que no mirará más que al yo, sin correspondencia ninguna con la realidad de las cosas. Es decir, que la verdad no pasará de puro engaño; que toda ciencia será tan sólo un juego de fantasmas; que toda la obra de la inteligencia naufragará en un subjetivismo fatal; y, lo repito, hallándose en todos el instinto de la verdad, e imponiéndose poco o mucho a todos la afirmación de su valor, se caerá aquí también en la contradicción y en el vacío, y tanto el ser como el pensamiento mismo se abismarán en la nada.

Hay que decir, pues, contra el materialismo que no es posible fundamentar el conocimiento humano ni concebir la verdad, sin

concebir al mismo tiempo, tras los fenómenos por él observados, un plan de realización manifestado en la evolución sucesiva de los seres; y que, por otra parte, es necesario suponer, en la base de esta evolución, un principio proporcionado a lo que de ella debe salir, esto es, perteneciente al orden ideal, por cuanto de él ha de salir el ideal.

Puede el lector, por lo dicho, darse cuenta de cómo esta demostración no hace sino llevar más a fondo aquella que nos permite establecer el principio de una finalidad o de una intención en el mundo.

Dijimos entonces: Si no hay finalidad, no pudo construirse el mundo que observamos. Añadimos ahora: Si no hay finalidad, el mundo no puede ser pensado. Sin *idea directriz,* nada absolutamente es posible; sin idea *tipo,* nada absolutamente hay inteligible. Es la misma prueba mirada desde dos aspectos distintos: el primero se dirige al ser en cuanto subsiste en sí mismo; el segundo se dirige al ser en cuanto se refleja en nosotros.

* * *

Pero, al llevar más adelante la prueba, hemos de darle mayor amplitud a fin de acomodarla a nuestras preocupaciones presentes. Pues no tratamos sólo de hacer inteligible lo real; y no sólo de la afirmación de lo real en nosotros hay que garantizar la verdad, sino de toda afirmación conforme a las leyes del espíritu, de toda concepción coherente realizada en nosotros o realizable por nosotros, en una palabra, de toda la inmensidad de lo que se llama las posibles. Pues si nuestra inteligencia tiene algún valor — y hemos visto que no puede ese valor ser discutido sin afirmarlo con esta discusión misma — todo cuanto elabora este espíritu de un modo conforme a sus leyes, toda combinación no atacada por ese gusano roedor de lo ideal que se llama contradicción; todo eso habrá de corresponder, a falta de realidad positiva, a una posibilidad real. Fácil es concebir esta última distinción. No a todo lo que declaramos posible le es debida una realidad positiva, ni tampoco una posibilidad de hecho, la cual puede ser contradicha por la actual constitución del mundo. Pero lo que sí se debe atribuir a lo que de este modo concebimos es una posibilidad *en sí,* y esta posibilidad ha de ser real. Todo lo que no es contradictorio es concebido como posible. Todo lo que es concebido como posible, si el espíritu está bien formado, ha de ser real y positivamente posible, lo cual equivale a decir que ha de encontrarse en alguna parte, en el ser, un fundamento real de esa posibilidad. Y esto

lo han admitido, notémoslo bien, no ya únicamente Platón, Aristóteles, Descartes, Leibnitz, Espinoza y todos los grandes metafísicos del pasado, sino, aun en este siglo, las inteligencias más altas y las más reacias, algunas de ellas, a toda sutileza metafísica; así Taine como Vacherot; así Renán como Renouvier; Guyau, Ravaisson, Lachelier, Secrétan, Boutroux, todos lo admiten.

Y por ahí puede verse cuánta amplitud va a tomar nuestra conclusión. Pues no es sólo la ciencia propiamente dicha quien se hallará en ella interesada, por razón de reconocerse en el mundo una idea directriz; sino que todo cuanto contiene una idea e incluye una significación, deberá reclamar para sí, si quiere dar fundamento a esta significación, lo que podríamos llamar, en términos muy abstractos, constitución racional del ser, o, en otros términos, la existencia, en una forma que no determino aún, pero existencia real y cierta del ideal.

Ved, por ejemplo, el arte.

El arte, sin esta concepción necesaria, no puede sostenerse. Pues la obra de arte, si quiere ser algo distinto de una combinación arbitraria, y, por lo mismo, nula, ha de expresar o bien una idea inspirada en la naturaleza, o bien una idea personal del artista; pues bien: aun en este caso esta idea sólo será personal por razón de su origen, ya que de suyo contiene una significación universal. El artista tiene un sentimiento muy claro de que su idea no le pertenece. Brotó en él, pero no es de él; no es *su* idea, sino una idea que se manifiesta en él como si esto acaeciese sin él, y cuyo alcance le sobrepuja y domina. Su vida personal no hace más que ocultarla y envolverla entre nieblas. Tócale a él *descubrirla,* ir tras de ella dentro de sí mismo como presa siempre pronta a escapársele y que no llega sino imperfectamente a estrechar en sus brazos; de ahí los desalientos y decepciones a que tan acostumbrada está la inspiración del artista. Al contemplar su ideal, el artista siéntese en presencia de algo dotado de existencia propia; que tiene un valor independiente de todos; que se presenta, como algo absoluto, a la contemplación de toda inteligencia capaz de concebirlo; y cuando le parece ya reinar como señor sobre su obra, siéntese inclinado a hincarse de rodillas como delante de algo eterno. ¿No es esto lo que constituye la grandeza del arte y explica su acción universal e indiscutible? Si no hubiese en la obra de arte una vida oculta, una vida impersonal, infinitamente

elevada y noble, ¿podría acaso conquistarse las multitudes y verse rodeada de simpatía y admiración?

Es inútil decir: ¡La obra de arte no es más que un signo! Sin duda alguna. No pretendo yo que haya vida real en la obra de arte; pero el signo de que habláis ha de ser signo de algo, y el ideal por él manifestado debe fundarse en alguna realidad, sin lo cual caeríamos en lo puramente arbitrario, y no se explicaría su divino contagio.

Cuando entro en una sala del Louvre, y la obra de los grandes desaparecidos se me aparece libre de todo apego aun sensible a su personalidad transitoria, siento que hay allí, bajo esas imágenes materiales, bajo esa tela embadurnada y bajo ese mármol, todo un pueblo de ideas que, bajo la impresión penetrante que su silencio e inmovilidad religiosa me produce, impone a mi espíritu la afirmación de su realidad superior. El artista que ya no existe deja a su pensamiento desarrollar una vida más intensa. Lo que sobrevive en el símbolo material que ha legado, no es su alma, como alguna vez se ha dicho, sino una *idea* que de pronto se impuso a su alma, y que después va imponiéndose a una multitud de otras. El la encarnó, pero no la hizo él. En la insignificancia del símbolo, mármol o tela, resplandece la trascendencia de aquella idea y se me aparece casi sensiblemente. Despréndese de ella un perfume de eternidad; la belleza parece palpitar y la verdad decirme: ¡Soy yo!, y el *Ser* declinar allí sus nombres, sus títulos eternos y sublimes.

¿No habéis observado la especie de choque que se produce en nosotros, cuando, en presencia, por ejemplo, de una obra maestra de escultura, y en el transcurso de la contemplación estética, nos hemos elevado al nivel de la obra soñada y puesto a tono con ella, y la hemos vivido como nos parece la vivió el mismo artista, o mejor como parece ella vivir en sí, en una región superior a la del artista y aun a la de todo lo imaginable; cuando, digo yo, en medio de este sueño sobrehumano, extendemos la mano, y sentimos el frío y rigidez del mármol? Es un sacudimiento inevitable, es una caída. Hemos descendido desde la idea a la materialidad del signo; hemos dejado aquello que propiamente hablando representa la *obra*, para ir a parar en el *medio*, y este contraste nos hace sentir mucho mejor el carácter trascendente y eterno del pensamiento escrito en la piedra.

Símbolo admirable de lo que ocurre al artista es la antigua fábula del hombre enamorado de una estatua. Parecíale viva, esa forma amada, y en esa consistencia misteriosa de la idea, más real para el espíritu que no lo es para los sentidos la materialidad donde se en-

carna, contemplaba el concierto inefable de dos seres. No era ya un mármol, sino la belleza eterna, lo que abrazaba él.

Y, por lo demás, ¿no es éste mismo el caso de todo amor provocado por la belleza? ¿No es eso lo que de inmenso hay en el amor humano, aun suponiéndolo desviado o bien inconsciente de la miseria profunda de aquello que causa su turbación?

Sobre este objeto, aunque fuese indigno — ¿existe en el fondo ningún objeto creado que no sea indigno de los impulsos inenarrables del corazón? — sobre este objeto proyecta el amor su propio sueño. Ve lo eterno en las cosas pasajeras; encierra siglos en un minuto breve; derrama todo el cielo en la claridad móvil de una mirada, y absorbe el *Ser* entero, con todas sus riquezas, en el ser vacío y pasajero, escogido por él. Trátase, pues, en realidad, de lo *Absoluto,* al cual se ha unido por el corazón, a través de la fragilidad de una vida mortal. Y es esto lo que constituye la grandeza y el valor eterno del amor, así como constituye la grandeza del arte y de la ciencia el ligarse ellos también a lo que es eterno mediante lo pasajero, a lo que es inmóvil en lo móvil, a lo que es invisible mediante lo visible.

Y como, finalmente, en todas las cosas hay ciencia, arte y amor; como en el conocer, amar y obrar está toda la vida, toda la vida se halla pendiente nuestro problema, toda la vida reposa en la afirmación del ideal.

De todo lo cual, creo poder sacar esta conclusión: hay en la constitución de todas las cosas, y bajo una forma única, un fundamento real de lo que llamamos ideal.

Mi conclusión es modesta. Este fundamento del ideal, yo no le llamo todavía Dios, a fin de no prejuzgar graves cuestiones; pero, sí, afirmo su realidad, y se verá que en ello hay para la prueba de la existencia de Dios un fundamento de una solidez a toda prueba. Espero, en efecto, demostrar que el idealismo, que nos va siguiendo hasta aquí, no podrá luego negarse a pronunciar el nombre de Dios sin contradicción manifiesta y sin amontonar absurdos en comparación de los cuales todos los misterios de Dios son claridad.

Pero antes tócame presentar algunas consideraciones que me parecen a propósito para confirmar nuestras afirmaciones, y que tendrán la ventaja de unir a la autoridad de la reflexión filosófica, a la cual apelamos, el testimonio mismo de nuestros instintos.

II

He observado muchas veces que, en ciertos aspectos, el instinto es más rico, y, por lo mismo, más instructivo que la vida reflexiva. Pues la vida reflexiva no representa sino las ideas claras, las que llegan, tras una elaboración completa, a plena luz en nuestra conciencia. El instinto, en cambio, posee la riqueza de toda una multitud de ideas obscuras que no saldrán a la luz, si es que salen, sino después de un largo esfuerzo, y, si se trata de la humanidad, después de largos siglos.

Desde este punto de vista, puede decirse sin paradoja alguna que todo progreso resulta de momento un retroceso; por cuanto la idea clara empieza velando y rebajando el valor de la inconsciente riqueza que viene a reemplazar. Sólo a copia de tiempo y gradualmente esta riqueza será de nuevo percibida y reconquistada. ¿Acaso el reverbero del mar no oculta a los ojos y no hace olvidar a la inteligencia los inagotables tesoros que la vida ha escondido en las profundidades del *abismo*, hasta que multiplicados sondajes hayan devuelto esa vida, pieza por pieza, a la superficie?

Por eso conviene estudiar de cerca las ilusiones de los pueblos, aun los más groseros, pues son sumamente instructivas. Encuéntranse perlas de verdad aun en ese estercolero de error.

Ved, por ejemplo, al fetichismo. En él se pone de manifiesto más de un aspecto del corazón humano; hemos ya sacado de él más de un pensamiento útil, y, desde el punto de vista de nuestra cuestión presente, contiene una indicación muy preciosa.

¿Quién no recuerda el retrato, trazado por Isaías, del artesano fabricador de ídolos? «Un hombre se dirige a la selva; escoge algunos árboles; planta piños, y la lluvia los hace crecer; estos árboles sirven al hombre para quemar... Lanza al fuego la mitad de su madera; prepara un asado y se sacia; se calienta y dice: ¡Ah, ah, yo me caliento! ¡Veo la llama! Y con lo sobrante construye un dios, su ídolo; prostérnase ante él; lo adora, lo invoca, y exclama: ¡Sálvame!, pues eres mi Dios».

Esta profunda ironía es ciertamente admirable, y muy justificada por la ilusión del idólatra; pero penetrad en el fondo del corazón de ese hombre, y veréis que no todo es locura en su acto; o mejor, la locura no es aquí más que la manifestación de un sentimiento desviado, pero justo en el fondo.

Hemos indicado, en efecto, la trascendencia de la idea artística con relación a quien la concibe. Nace en su cerebro, pero no le pertenece; pasa a su obra, y de ella al espectador; pero, a través de sus peregrinaciones, ella permanece siempre igual a sí misma, y, en su significado y valor, independiente de toda inteligencia y de toda cosa. Pues bien, introducid este sentimiento de la trascendencia de la idea en un cerebro de salvaje, y creáis la idolatría; pues el salvaje confundirá al instante la idea misma con el signo, y, dándose cuenta instintivamente de que la idea contiene en sí algo independiente, eterno, inmutable, superior, divino, divinizará a la vez su materia; ese leño se convertirá para él en sagrado, por estar imbuído y dominado de la idea y por haberle ésta amasado con su luz y, en cierta manera, transfigurado.

¿Por qué motivo prohibía Jehová a su pueblo las representaciones de figuras vivientes sino por temor del significado superior, y, por lo mismo, atentatorio a sus derechos, que los judíos se sentirían inclinados a atribuirles?

¿Qué significaban las estatuas habitadas de los Egipcios, las piedras sagradas de los Semitas, los sortilegios de todas suertes, tan difundidos en toda la antigüedad, sino la confusión perpetua de la idea y del signo; pero, al mismo tiempo, el sentimiento poderoso de la realidad superior de la idea y de su esencia casi divina?

La misma escritura — que es también una especie de obra de arte, puesto que encarna a su manera una idea en un signo — fué venerada en toda la antigüedad; convirtióse, entre muchos pueblos, en objeto de un real fetichismo. Todavía hoy, en algunas razas negras, es considerada, por los que no saben leer, como algo sobrenatural. La razón está en que un libro es como alguien que os habla y os enseña, y os pone en relación con algo que excede infinitamente, no sólo a los signos materiales de los cuales está compuesta la escritura, sino a la misma personalidad del autor, primera víctima, puede decirse, de la opresión ejercida por la verdad.

Importa, en efecto, hacer notar, y de esto saca su valor nuestro análisis, que aquello a lo cual va dirigida la veneración del hombre primitivo, con ocasión de la escritura, no es en manera alguna el escritor, como parece a primera vista debería ser, sino algo superior, no se qué divinidad que se revela, y de la cual el hombre, el escritor, no es sino el intermediario, el sacerdote, el que abre, por decirlo así, la puerta del misterio por donde la verdad quiere pasar.

Y prueba de ello es que, cuanto más impersonal es la escritura

y menos conocido el autor, cuanto más llegue la mano del hombre a borrar todo vestigio suyo y a esconderse el autor detrás de seudónimos expresivos, de aparato apocalíptico y de medios gráficos artificiales, más vivirá la idea de su vida propia y más producirá en quien la frecuente la impresión de una presencia superior, de un contacto cuasi divino.

Así es como la imprenta, substituidora de las copias antiguas, ha resucitado en parte el antiguo fetichismo. Al decir el rústico: «Está impreso», es como si dijera: «Es la verdad». ¿Por qué otra razón sino porque aquí, quedando más escondida la mano del hombre, deja más ancho lugar a la divinidad de la idea?

En el fondo, no es otro el origen del culto del «se dice». ¡Se dice! ¡qué poder tan mágico el de estas dos palabras! *Fulano* ha dicho, nada valdría; *zutano* ha dicho, tampoco valdría más, y así podrían citarse mil nombres sin que sus autoridades reunidas pudiesen igualar la de este *se* [1] misterioso, que parece personificar la verdad misma. Y, en efecto, a nuestros ojos la personifica, y por eso la deificamos, sintiendo, por un instinto profundo, que la verdad es divina.

A medida que la humanidad va tomando conciencia más clara de sí misma, los hombres procuran hacer a un mayor número de cosas partícipe de esa eternidad de la idea que parecía, en ciertas épocas, reservada a las ideas abstractas y generales. Una desenfrenada publicidad de ideas nos desborda. Se amontonan los hechos a vista de cada lector. Todo el universo aporta a ello su contingente, y las crónicas mundiales de nuestros periódicos acaban por convertirse en una necesidad vital para las inteligencias. ¿Por qué razón? Sin duda, para muchos de nosotros, es vana curiosidad; es únicamente gula o vano apetito del espíritu. Pero en otros y, a mi ver, en el conjunto, es la señal de un sentimiento más vivo de lo que contiene todo hecho, aun el más pasajero, de interés permanente y significación superior. Las ciencias nos han enseñado la solidaridad universal y eterna. Todo está en todo, decía Anaxágoras. Todo obra en cada cosa y en el conjunto de ellas, y todo sufre la reacción de todas y del conjunto. Por eso el sentir y hacer sentir el interés absoluto y eterno de cada suceso, aun el más ínfimo, es una necesidad de un siglo tan *comprensivo* como el nuestro. Dedica al detalle la misma atención

1. En francés, la palabra *on*, equivalente a *uno*, *algunos*, tiene aquí más fuerza de expresión que nuestro *se*. (N. del T.)

religiosa que se concedía antes exclusivamente a los sistemas. Hay en esto un peligro, ya lo sé; pero, en todo caso — y esto es lo que ahora me interesa — es testimonio del espíritu a favor de la afirmación de que, en el fondo, todo es *general*, por razón de la idea que representa, y de que todo ser tiene un alcance universal, aun la nube pasajera, aun el efímero mosquito.

Por lo demás, en la misma vida ordinaria, mil pormenores pueden servir para coger *in fraganti* ese sentimiento siempre presente, aunque no siempre advertido.

Ya he llamado la atención sobre el extraño estado de espíritu que nos hace mirar a veces los objetos, las personas, o a nosotros mismos con una mirada llena de asombro, como una cosa enteramente nueva, o como si esta cosa revistiese de súbito un carácter absoluto, una significación eterna. Gran número de observadores lo han hecho notar. Sobre todo al anochecer, cuando la sombra despoja a las cosas de su aspecto familiar, las simplifica, las hace destacarse sobre el cielo en perfiles secos y geométricos, el espíritu les comunica fácilmente ese algo definitivo y abstracto que maravillaba a Pitágoras y le movía a llamar la naturaleza una geometría eterna.

¿No procura acaso el pintor despertar este sentimiento, aun a propósito de los aspectos más cambiantes de la naturaleza, o de los seres más individuales? ¿Acaso el pintor retratista, pongo por caso, no aplica todo su esfuerzo a levantarse ante el modelo vivo, hasta la idea de la naturaleza que en él se encarna; a absorberse en esta idea; en una palabra, a vivirla, a fin de saberla expresar con una fidelidad tal que consiga hacer de su cuadro no un calco vulgar, el duplicado de una personalidad fugitiva, sino un trozo de humanidad, un objeto de contemplación eterna, una cosa que sea en sí independiente del tiempo y del espacio?

Ese ser nacido el día antes, que muere mañana, que huye con la rapidez del relámpago, a través de este mundo de fantasmas, el espíritu lo fija, lo inmoviliza, lo clava para siempre jamás en la colección inmutable del ser. Lo concibe fuera de la materia y de la condición mortal; es decir, lo *piensa*, en lugar de simplemente *verlo*.

Y así sucede con todas las cosas. Hay un misterio en cada cosa vista con el espíritu. Es el misterio del *Ser* y de sus inagotables manifestaciones. Es el calidoscopio eterno que desenrolla sus formas *siempre* sin cesar renovadas, como un programa sin fin, como una serie de concepciones entrelazadas aunque diversas; y cuando la vida sensible, con sus fascinaciones, nos deja un poco libres y nos

permite subir hasta esos dilatados horizontes y esas alturas serenas, nos sentimos nosotros también perdidos en esos vastos espacios; no somos sino una de las letras de ese alfabeto eterno; nuestro mismo nombre nos da un sonido extraño; suena a hueco por decirlo así; nuestra personalidad parece vacía; no es más que una idea, uno de los aspectos cambiantes del ser.

Nada como ello para despegarnos de la vida; pues, lo que desde ese alto punto de vista, desprendido de los sentidos y de las condiciones temporales en que nos tienen sumergidos, se nos aparece como un sueño, es lo que se llama realidad.

¿Qué es más real: lo eterno, o lo pasajero? Pues bien, lo que hay eterno en todas las cosas es la *idea*, no su realización pasajera. ¿Qué es todavía lo más real: lo que está en plenitud, o lo limitado? Pues bien, lo limitado, lo imperfecto, siempre deformado en alguno de sus aspectos, es la realidad sensible; y, por el contrario, la idea posee plenitud, está toda en sí, sin limitación ni defecto.

Así Platón es quien tiene razón. La realidad no es sino sombra; lo verdaderamente real es lo ideal.

Pero ¡cómo se agranda aún esta impresión, si, en vez de apoyarse sólo en el presente para lanzarse a esas regiones ideales, se consideran los acontecimientos del pasado, o se dirige la mirada a las perspectivas del porvenir!

No es palabra vana eso de «rasgar los velos del pasado». El pasado es, en cierta manera. No *existe* ya, pero *es*, según una distinción famosa. El pasado es la riqueza adquirida por el ser sucesivo llamado mundo; es el trabajo realizado por la evolución universal; es la reserva, en adelante intangible, de los graneros eternos. Todo cuanto ha sido queda para siempre adquirido para el ser; el espíritu se niega a no ver en él, todavía hoy, más que la nada pura. Pues bien, la verdad de eso que de él decimos no puede fundarse únicamente en su ser pasajero, no existente ya; se funda, pues, y así lo sentimos, en su ser eterno, es decir, en el plan de desenvolvimiento a que obedece, en la orden que ejecutó, en la idea de la cual no fué sino la realización sucesiva. Y todo eso ha de ser real, si nuestro pensamiento lo es, y todo eso debe estar fundido en alguna parte, si nosotros no somos víctimas de algún espejismo, cuando, al reconstituir la historia del pasado, nos figuramos seguir, como en el mapa, los caminos recorridos por sus ejércitos, y la estela dejada en los mares sin riberas por sus flotas cargadas de seres y de acontecimientos.

Y el porvenir nos causa una impresión semejante.

El porvenir es el plan que va prosiguiéndose; es la serie formada de seres y de fenómenos que nosotros, con los ojos del espíritu, vemos hundirse en la profundidad de los espacios, como un cortejo que va siguiendo su camino. ¿Cuál? No lo sabemos, y, en nuestra ignorancia, calculamos las mil direcciones que puede tomar, pero pensando que la verdadera ha de estar fijada en alguna parte, no ciertamente en forma que prive de su espontaneidad a los jefes de fila, pero sí en forma que permita establecer una ciencia total que no podemos menos de concebir por encima de los espacios y tiempos.

Así, aun a los ojos de la imaginación — y la razón está conforme en ello —, el pasado *es*, el futuro *es*, de la misma manera que hemos dicho: Lo posible *es*.

Y, a decir verdad, si esto no tuviera ser, ¿qué lo tendría a los ojos del espíritu?

El presente, como tal, en su realidad tangible, existe sólo para los sentidos; la inteligencia nada tiene que ver con él. La inteligencia tiene necesidad de fijar su objeto, de contemplarlo a gusto en una inmovilidad superior. Pero lo real es esencialmente móvil; el presente pasa, y, en su movilidad siempre fugitiva, ningún asidero deja al espíritu. «Nadie se baña dos veces en el mismo río», decía Heráclito; el tiempo no vive más que de una muerte perpetua. ¿Qué conocemos, pues, si a la vez el presente, el pasado y el porvenir nos escapan?

La respuesta es fácil. Conocemos lo eterno, el cual se halla presente en el pasado y en el porvenir, al mismo tiempo que se manifiesta en lo presente.

Cuando decimos: Lo pasado tiene *ser*, queremos significar que hay en él algo no perecedero: la idea por él manifestada, y es a ella a quien se une nuestro espíritu al escribir la historia. Cuando decimos: Lo por venir tiene *ser*, significamos que hay de lo por venir alguna cosa existente ya: la idea que expresará, y el camino que lo encajonará, como un carro siguiendo la rodada. En fin, cuando decimos: Lo posible tiene *ser*, significamos con esto que participa de la eternidad de la idea, que expresa la riqueza infinita del ser, el cual, por su amplitud y carácter total, contiene lo real y lo desborda.

Así, en todos conceptos, el objeto de la inteligencia, lo verdadero, lo ideal, llámeselo como se quiera, es trascendente a toda realidad temporal y mudable; el trabajo de nuestra mente nos hace vivir en la eternidad.

O nada conocemos, o nos está patente la eternidad. O somos ciegos o alucinados, o nuestra mirada penetra en el cielo por la misteriosa puerta de la idea.

Y no cesaré de repetirlo: como es imposible afirmar y hasta concebir que no conocemos nada, que somos ciegos o alucinados, puesto que el primer impulso de nuestra mente, al salir de la vida inconsciente, y, después, la intención implícita de todas sus actividades, es la adhesión total, completa, irremisible al ser y a la verdad, nuestra conclusión resulta irresistible. Lo ideal es tan real como lo real; es real con anterioridad a él, puesto que lo explica; es real más allá de él, pues lo desborda con toda su inconmensurable anchura. Es rigurosamente infinito y eterno.

Réstanos averiguar si todo eso basta; si podemos contentarnos con esa expresión vaga y con esa realidad suspendida en el aire que se llama lo ideal, o bien si esta realidad nos lleva de un solo golpe hasta la Realidad suprema, y si hemos de traer aquí el nombre de Dios.

III

El camino que nos ha de llevar de las nociones más arriba adquiridas a las que nos resta conquistar puede indicarse del siguiente modo: La verdad nos conduce a lo divino; lo divino nos conduce a Dios.

¿Es que vamos a distinguir extrañamente entre dos cosas manifiestamente idénticas: lo divino y Dios? Esta distinción no soy yo quien la hace, sino que me es impuesta por un conjunto de doctrinas muy en boga, y que, para comodidad del discurso, he presentado ya con el término común de «idealismo».

Por consideración a esas doctrinas, en las cuales han tenido la desgracia de dejarse prender inteligencias muy altas y corazones muy nobles, y también para no dejar ninguna escapatoria, ninguna malla rota en la red donde aspiramos a coger los espíritus, me he abstenido de concluir en seguida de lo divino a Dios, de lo ideal a un ser pensante; de la verdad concebida como existente en sí a una inteligencia donde se contiene esta verdad.

Conviene ahora forzar este paso.

Dejaré a un lado, de momento, lo que podría llamar idealismo científico, el cual confiesa de buen grado que el mundo manifiesta un plan, que es realización de un ideal, y que la verdad consiste para nosotros en la concepción de ese ideal; pero al mismo tiempo se niega a investigar la manera como este ideal subsiste.

Hay una idea directriz del mundo, os dirá, por ejemplo, Claudio Bernard. La naturaleza entera revela un plan, y tanto la evolución de cada ser, como la de todos los seres, se desarrolla conforme a una idea preconcebida. Pero ¿existe en sí misma esa idea o es la idea de alguien? ¿es inmanente o trascendente? Nada sé de ello; ni lo sé ni puedo saberlo, por la razón de que esto sale del dominio de la ciencia.

Muy bien, y es digna de elogio tal reserva, mientras se presente como provisional, mientras exprese únicamente la modestia del sabio, su cuidado en excluir del dominio de la ciencia problemas que no le incumben y cuya preocupación no podría menos de alterar sus métodos. Mas, si se pretende decir que cualquiera investigación de ese género está vedada no sólo a la ciencia positiva, lo cual es cierto, sino también al espíritu humano, no será entonces modestia, sino error; no es ya rigor de método, sino confusión entre el método de las ciencias naturales y el de la filosofía. ¿Cayó, acaso, en este error el grande hombre de quien estamos hablando, y el que dijo: «El hombre es naturalmente metafísico y orgulloso», no se dejó, acaso, llevar a una metafísica negativa? Doy a esto poca importancia. La gran autoridad científica de Claudio Bernard en nada avalora sus conclusiones como filósofo. Bástanos reconocer que su actitud como sabio no es la de un adversario. Consiste en dejar el problema en suspenso, como perteneciente a un orden ajeno a las ciencias positivas. Él nos da la afirmación de lo ideal después de haberlo descubierto en las cosas; a nosotros nos toca mirar qué podemos sacar de ella, y si de «este algo» hemos de sacar la conclusión de la existencia de «alguien».

Y aquí es donde interviene el idealismo metafísico, no ya científico; dogmático, no ya provisional.

* * *

Para algunos — Taine entre ellos — lo ideal subsiste realmente, pero subsiste en sí. La verdad no es una concepción arbitraria de nuestro entendimiento, pero no es tampoco el pensamiento de algún ser situado fuera del mundo, ni de alguna realidad misteriosa existente en el mundo. Existe en sí; es una *fórmula,* una *ley,* un *axioma,* una definición eterna, soberana, inmortal, creadora. Con todas las palabras solemnes que se aplican a Dios se decorará la abstracción vacía que debe ocupar su sitio. He recordado ya en otra parte el ditirambo empleado por Taine para glorificarla. Es una página que está en la memoria de todos: «En la cumbre suprema de

las cosas, en el más alto sitio del éter luminoso e inaccesible, pronúnciase el axioma eterno, y la resonancia prolongada de esa fórmula creadora compone, con sus ondulaciones inagotables, la inmensidad del universo. Toda forma, todo cambio, todo movimiento, toda idea, es uno de sus actos. Subsiste en todas las cosas, y por ninguna está limitada. La materia y el pensamiento, el planeta y el hombre, los montones de soles y las palpitaciones de sus insectos, la vida y la muerte, el dolor y el gozo, nada llega a expresarla por completo. Llena el tiempo y el espacio, y permanece encima del tiempo y del espacio; no queda comprendida en ellos, y ellos derivan de ella. Toda vida es uno de sus momentos, todo ser una de sus formas, y de ella descienden las series de las cosas conforme a necesidades indestructibles, atadas por los divinos anillos de su cadena de oro. La indiferente, la inmóvil, la eterna, la omnipotente, la creadora, ningún nombre llega a agotarla, y cuando queda sin velo su faz serena y sublime, no hay inteligencia humana que no se incline, consternada de admiración y horror...»[1]

¿Toda esta poesía, magnífica, hay que confesarlo, basta para disfrazar el vacío irremediable de doctrina tal? La hemos hallado impotente para explicar la producción del mundo; ¿no lo es también en el mismo grado para fundar, en último término, la verdad?

Invocando así una ley suprema, damos un gran paso; pues de un golpe nos situamos por encima de todo el materialismo; pero, por muy suprema que pueda ser esta ley, queda siempre sin explicar de dónde saca su realidad. Pues paréceme a mí, y lo mismo ha parecido generalmente a todo el mundo, que una ley es un ser lógico, un ser de razón, sin consistencia alguna en sí mismo. ¿La pondremos en nuestro espíritu? Así lo intentarán otros pensadores; pero Taine sintió que entonces deja de ejercer su papel. Lo que gana en solidez, piérdelo en valor, pues con ello se reduce a la medida de nuestras concepciones, y, por otra parte, esa fórmula, si quiere ser la fórmula del mundo, ha de serlo de nuestro espíritu como de todo lo restante, y el alojar la fórmula de nuestro espíritu dentro de nuestro mismo espíritu, a la vez como su causa y como una de sus creaciones, es explicar lo mismo por lo mismo.

Taine mantiene, pues, enteramente en el aire su axioma: en la suprema cumbre de las cosas; dice que él *se* pronuncia, es decir, según el sentido natural de las palabras, que alguien lo pronuncia, o se pronuncia a sí mismo. Mas no, no es ésta la idea del pensador.

1. *Les Philosophes classiques*, in fine.

La fórmula existe *en sí*, encerrada en su esencia lógica, en estado abstracto, irreal, y, no obstante, real, ya que produce y explica.

¡Y esto sería al fondo del universo? ¿Sería el fundamento de toda verdad, el gran secreto delante del cual «no hay inteligencia humana que no se incline consternada de admiración y horror»?

Yo no puedo volver de mi asombro viendo que un espíritu firme y positivo como el de Hipólito Taine ha podido hasta este punto complacerse en abstracciones vacías.

Y lo que más me admira es que tales concepciones aparezcan en hombres que tienen siempre en boca la palabra *experiencia;* que pregonan por todas partes lo positivo, lo tangible, lo claro, lo científico. ¿Dónde encontraron, en su experiencia, un axioma que habita en el aire, exterior a todo espíritu, y privado de toda realidad substancial? ¿Qué ventaja puede haber en reemplazar al Dios viviente de la filosofía espiritualista por ese Dios axioma que pretende ser el universal inteligible y en el fondo resulta la más ininteligible de todas los cosas?

Porque, en definitiva, ¿qué distinción se impone con más fuerza a nuestra inteligencia, si no quiere confundirlo todo, en sí y en las cosas, que la que existe entre el orden lógico y el orden real? ¿Se querrá ahora identificar esos dos dominios irreductibles? Y, después de haber acusado tanto a nuestra metafísica de contentarse con abstracciones vacías, se pretende ahora conferir a lo que es, supongo yo, pura abstracción, a una *ley*, a un *axioma*, a una *definición*, existencia positiva sin ninguna especie de soporte?

* * *

Pero otros espíritus acuden en socorro de esa débil concepción y tratan de proporcionarle el apoyo que le falta. El ideal, dicen, la fuente de verdad, no es una fórmula en el aire, un axioma sin consistencia; pero tampoco es una persona, un Dios viviente, cuyo pensamiento sería la ley de todo. Realizar de esta suerte el ideal sería envilecerlo, pues sería limitarlo, encogiéndolo en la exigüidad de una persona. Lo que ganaría en realidad, lo perdería en infinidad, en perfección, en universalidad, en todo lo que lo constituye en lo que es, y, bajo pretexto de ser real, dejaría de ser el ideal.

Lo concebimos, pues, en estado mixto. No vive en sí mismo, trascendente y separado de las cosas; vive *de la vida misma* de las cosas. Se encarna en lo real, rebasándolo por su amplitud. Es, como el infinito de Aristóteles, aquél a quien sus realizaciones sucesivas no lograrán agotar. En sí, y en su perfección, es un puro ideal, una

esencia; pero el tiempo y el espacio tienden sin cesar a realizarlo, aunque siempre de una manera imperfecta.

Y en eso consiste Dios. No hay otro. Esencia, tipo, verdad, idea pura, ideal supremo: tales son los nombres que se le dan cuando se le considera en sí mismo. Y, si se habla de lo que en él hay de realidad, es la Naturaleza, somos nosotros, es todo, es el cosmos con todos sus esplendores y sus taras.

He aquí el sistema.[1] Omito pormenores que me arrastrarían a digresiones inútiles; retengo lo esencial, y veo que, en efecto, al ideal, puramente lógico en Taine, se le concede aquí cierta realidad. Pero noto también que esa esencia pura a la cual han dado en llamar Dios, no se realiza más que en el mundo, es decir, fuera de sí. Pues en vano dicen con Vacherot que, si Dios no es sino el ideal del mundo, en cambio el mundo es la realidad de Dios; salta a los ojos que esta realidad que le otorga el mundo puede ciertamente servir a Dios en cuanto no es Dios, sino Naturaleza; pero de nada sirve al Dios que no es ya Naturaleza, sino Dios.

El mundo es imperfecto: todos lo conceden; el ideal es lo perfecto: para esto sirve. ¿De qué puede servirnos una realidad imperfecta, para dar consistencia a lo perfecto?

Insisto, pues, y pregunto qué clase de ser conceden esos filósofos al ideal considerado como tal, a fin de que pueda yo ver si basta este ser para fundar la ciencia y servir de norma a toda verdad.

Pues bien, cuando así les apremio y les pregunto dónde pretenden alojar su ideal considerado como tal, qué clase de ser posee, qué consistencia le dan: no queriendo dejarlo suspendido en el aire, como Taine, sólo una cosa pueden responderme: Habita en nuestra inteligencia; tiene la consistencia que le da nuestro espíritu; tiene el mismo ser propio de todas nuestras ideas, de suerte que la idea que de Dios tenemos, es el mismo Dios. Así es que Dios «tiene por único trono el espíritu y por única realidad la idea», según ha dicho uno de los sostenedores de esta doctrina. Así, pues, Dios sólo existe porque nos es imposible dejar de concebirlo, y pensar en Dios es, rigurosamente hablando, crearlo.

A lo cual — diré a mi vez sin rodeos — ese Dios resulta sencillamente absurdo, y, cosa no más grave, pero que impresionará tal vez más a hombres a quienes no espanta el absurdo, ese Dios resulta perfectamente inútil, en punto al problema por nosotros planteado.

Porque si reclamamos aquí el ideal, es con el fin de hallar una

1. Volveremos a ocuparnos, en nuestro último capítulo, de las dificultades que nos opone este sistema. Aquí solo demostraremos su insuficiencia.

base a nuestra ciencia y un fundamento a la verdad. Pero ¿cómo podría cimentar objetivamente nuestra ciencia un ideal que está en nosotros, exclusivamente en nosotros? Buscamos algo que pueda servir de norma a nuestro pensamiento, y se nos dice que, al contrario, ¡ el pensamiento es quien crea con su acto esta norma ! El espíritu se aplica a buscar el ideal y a modelarse en él, y, al cabo de sus investigaciones, ¡ concluye que es precisamente él mismo la fuente de ese ideal !

Curioso es ver qué de esfuerzos hacen algunos de esos filósofos para salirse de este callejón sin salida. Vacherot trata de demostrar que el ideal, aun sin existir más que en nosotros, no deja por eso de tener un valor objetivo. Porque, dice, nosotros le concebimos como necesario, universal, impersonal, y, por tanto, distinto de nosotros y superior a nosotros, aunque sólo se realice en nosotros.

¡ Muy bien ! Lo concebimos así, y, por lo mismo, lo dejamos establecido así ; pero entonces necesario es sacar la natural consecuencia, dejando de decir que sólo por nosotros tiene realidad. Pues toda tentativa de conciliar ambos extremos es un juego de escamoteo, indigno, a mi parecer, de un filósofo.

¡ Cómo ! Aquello que se realiza únicamente en nosotros, ¿podría, no obstante, y con verdad, ser concebido como independiente de nosotros ? Por mucho que me detenga a considerarlo, sólo veo aquí una contradicción evidente. Si algo hay independiente de nosotros, no puede menos de ser real sin nosotros : evidencia, a mi juicio, innegable. Pero si algo carece de realidad fuera de nosotros, no es independiente de nosotros : una segunda evidencia palmaria. ¿Cuál de las dos se prefiere ? Sería, en verdad, demasiado cómodo, para deshacerse de una objeción hecha a un sistema, servirse de aquello que precisamente destruye este sistema y establece el contrario. La necesaria independencia del ideal respecto de nosotros es uno de los elementos de la demostración de Dios, y no puede servir para probar que no existe. Es preciso determinarse a favor de una o de otra de esas hipótesis.

¿Existe vuestro ideal en sí mismo, independientemente de nuestro espíritu ? En este caso, es el Dios viviente que vuestra filosofía niega. Pero si depende de nosotros en su realidad, entonces de nada nos sirve ; resulta tan inútil como absurdo. Siendo obra de mi espíritu, no puede juzgar mi espíritu, y yo no acierto a ver en él la norma de verdad que todo el mundo anda buscando.

Más aún, dejará por ello de haber inteligibilidad real en el mun-

do; el mundo carecerá realmente de ley; pues una ley creada por mí, ¿podrá ser la ley de las cosas de las cuales yo mismo he salido?

¡Cómo! ¿Seré yo el creador de la ley en virtud de la cual el universo está en evolución desde hace millones de siglos? ¡Ella, sin existir, ha ido obrando hasta el momento presente! ¡Se buscaba a sí misma y no sabía encontrarse! ¡Estaba ausente de sí, y no llega un día a estar presente más que por gracia de nuestros mezquinos espíritus! ¿Quién podrá creer en el reinado de la idea sobre las cosas antes de existir idea alguna y de brotar inteligencia alguna? ¿Quién osará decir: La grandeza del pensamiento está en comprender lo que se ha hecho antes de él sin pensamiento alguno? y, en una palabra, ese Dios que yo pienso, ese ideal, ese tipo universal de los seres ¿despertó un día en el cerebro del hombre, para contemplar, y bien tardíamente, por cierto, la obra realizada durante su prolongado sueño?

Taine, por lo menos, hacía reinar su axioma por encima del mundo, por encima de los tiempos y de los espacios; no lo situaba en el interior de uno de los seres que se trata de regir, y precisamente de los más débiles y de los más tarde aparecidos. Con eso daba satisfacción a una de las exigencias del problema; el espíritu del hombre podía regirse por ese axioma y fundar en él su ciencia; los fenómenos podían regularse por ese axioma y cimentar en él su inteligibilidad. ¡Aquí, nada de esto! Ninguna inteligibilidad real en las cosas, por cuanto la pretendida idea que ellas expresan no viene a realidad sino después del largo trabajo de las cosas. Ninguna verdad en el espíritu, por cuanto la verdad consistiría en pensar el ideal, y este ideal espera el pensamiento para abrirse. Nada, pues, de lo que se quería explicar: nada de universo ordenado, nada de ciencia; sino, en su lugar, un espejismo de apariencias y un juego de palabras. Todo naufraga de nuevo en la tiniebla.

Y siendo yo mismo para mí un objeto de verdad, y no pudiendo llegar a mí sino a través de la verdad, y como el negar ésta trae necesariamente consigo el negarme a mí mismo, todo se hunde, así el sujeto como el objeto, en una noche completa; he aquí el vértigo del espíritu, la caída en el vacío.

Y todo eso para negar a Dios.

Y pregunto yo: ¿Qué puede pensar de estas cosas una inteligencia no prevenida y en posesión de sí misma?

Me temo, por mi parte, haber fatigado a más de un lector yendo en pos de esos vanos fantasmas. Sírvame por lo menos de excusa el no haber omitido nada, no haber condenado nada sin examen, no haber afirmado nada sin pruebas.

Estamos ya en situación de sacar una conclusión, y decir, claramente esta vez, según espero: La verdad existe. No se la puede negar sin afirmarla en su misma negación. Esta verdad, la mente la concibe y el universo la encarna; pero ni la una ni el otro la crean, puesto que la una y el otro tienen en ella su regla. La verdad, por tanto, está allá en las alturas, en alguna parte del cielo de las inteligencias; superior a nosotros como a todo lo demás; independiente de nosotros como de todo lo que ella regula; subsistente en sí misma, pero en un estado verdaderamente *substancial,* para que no sea una fórmula sin soporte ni una esencia sin existencia.

Evidentemente, esta palabra «substancial» no es aquí más que un símbolo. Aplicada a la Realidad primera, no suena lo mismo que cuando se aplica a sus derivados. Las *categorías* cambian de sentido, al pasar de lo relativo a lo absoluto. Mas, ya que es preciso hablar y todo el mundo habla, yo digo que se habla mal cuando se hace del Ideal o Verdad primera una fórmula en el aire, o un producto del pensamiento humano. Es menester concederle una consistencia positiva, una realidad independiente. Y como esta realidad ha de envolver a todo ser, y desbordarse más allá de él hasta abarcar todo lo posible; y como ella ha de condensar toda la verdad en la unidad de una sola esencia, simple y total a la vez, no puede ser sino un Infinito.

Esta última cualidad, por lo demás, nuestros adversarios serían los primeros en admitirla. No les estorba lo adjetivo, sino lo substantivo. Que el ideal de la verdad, que la fuente de la verdad sea un infinito, nadie, por poco reflexivo que sea, puede negarlo.

Hay infinito en la inteligencia, por razón de la *trascendencia* de lo *abstracto,* que abarca toda la infinidad de los seres concretos del mismo orden realizables en lo infinito del tiempo y del espacio; por razón de la amplitud infinita de los dominios a que lo *posible* extiende sus perspectivas en todos sentidos. Y si hay infinito en la inteligencia, ha de haber también, por encima de ella, un manantial infinito de donde ella proceda. Todo el error del idealismo consiste en dejar ese infinito en estado vaporoso, en hacer de él una *mutación sucesiva,* o una simple entidad lógica. Por nuestra parte, decimos que a las *virtualidades* inagotables encerradas en la inteligencia ha de corresponder, en lo tocante a sus fuentes, una realidad que las explique. El *acto* precede a la *potencia,* afirma Aristóteles. A toda *posibilidad* corresponde una realidad en la cual aquélla se funda. En la base del conocimiento como tal, hay, pues, un infinito de conocimiento, y a esto llaman todos Dios.

Pero así como hay infinito en la inteligencia, hay también infi-

nito en lo inteligible. No es precisamente hoy cuando más conviene insistir sobre el hecho de que toda realidad, aun la más ínfima, es trascendente a nuestro saber. No estamos ya en el tiempo en que espíritus mezquinos, ilusionados por algunos afortunados resultados científicos, esperaban despojar algún día de todo prestigio la realidad. Esos excelentes sabios, anhelosos por filosofar, y para quienes el universo y todo su proceso inmenso, la substancia y los fenómenos con sus profundidades insondables, no contenían sino bolas de billar y choques de carambolas de átomos: esos sabios hacen sonreír, y a propósito de ellos se cita a Pascal: «Los principios de las cosas están escondidos en un secreto impenetrable.»

Hay en las cosas una inteligibilidad. Ellas representan, según decíamos, un designio, una idea preconcebida; tienen una *forma*. Mas esta forma no está limitada a las formas de nuestro propio espíritu, sino que las desborda, y sólo en el infinito llega a agotarse. Hay un fondo desconocido de verdad, en la misma verdad conocida. Hay un alma de misterio, en el fondo de la aparente transparencia de las ideas claras. Este misterio no es de nuestra pertenencia, ni puede ponerse al descubierto, por más que nuestro espíritu lo envuelva en sus fórmulas y en su verdad parcial.

Concebimos el triángulo y deducimos sus leyes. Esas leyes corresponden a la realidad, en el sentido de haber en lo real algo que les sirve de fundamento; pero lo real no conoce el triángulo. No existen triángulos en la naturaleza; hay aquí un cuadro abstracto, cuya realidad en cuanto tal hállase en nosotros, y cuya ley, en cuanto se realiza en los hechos, está ligada a un fondo de las cosas misterioso, donde no llega a penetrar la inteligencia.

Decimos que los cuerpos se atraen, o parecen atraerse, en razón inversa del cuadrado de las distancias; y es esto verdad en el sentido de que la complejidad de los fenómenos puede en cierto modo reducirse a esta ley y encontrar en ella una interpretación parcial. Pero desde el punto de vista del absoluto, interpretación parcial o interpretación falsa, son una misma cosa. Expresar parcialmente lo que indivisiblemente es uno, no puede menos de ser una deformación; disecar la unidad y reducirla a fracciones equivale a destruirla. ¿Qué sucederá si sólo nos son conocidos algunos fragmentos de esta unidad fraccionada? ¿Qué sucederá si es inconmensurable? Así es en realidad. «No conocemos nada por completo», ni podemos conocerlo. Nuestra ciencia no conoce la realidad más que desde fuera, y deja inexploradas sus profundidades inagotables. Todas nuestras medidas son erróneas, todas nuestras leyes no son sino aproximaciones lejanas: grosero esquema de un dibujo maravilloso

cuyos matices inciertos contienen un infinito de coloraciones y formas. Así como la fiera da vueltas en torno a su presa, así nosotros damos vueltas en todos los sentidos alrededor del objeto que nos proponemos conocer; pero su *interior* continúa escondido, siendo las apariencias y las parciales manifestaciones, lo único que se deja alcanzar.

Claudio Bernard ha hecho observar profundamente que, para conocer a fondo alguna cosa, sería menester saberlo todo, por cuanto todas las condiciones de los fenómenos van ligadas a un fondo común, que las entrelaza y sostiene. Pues bien, este fondo es el que para siempre queda sustraído a nuestras pesquisas. Más aún, queda sustraído a las pesquisas de toda inteligencia, por poderosa que sea, si no es infinita; pues, como demostró el mismo Claudio Bernard, para conocer el fondo de las cosas, sería preciso crearlas. «Los principios de las cosas confinan con la nada», dijo Pascal, y así como para vencer la nada y traerla al ser hace falta la omnipotencia, así, para vencer su obscuridad y traerla a la luz de la inteligibilidad, hace falta la omnisciencia.

Nosotros, por nuestra parte, nada podemos crear ni destruir, ya que, sometidos a la realidad, no podemos ni auxiliarla ni dominarla. Así nada podemos penetrar ni *comprender*, por ser nosostros súbditos de la verdad y no sus iguales. Sólo la igualaría aquel que fuese fuente de ella. Sólo podría comprender el todo de cada cosa y el todo de todas las cosas aquel que hubiese establecido la realidad de cada cosa y concebido la ley de todo.

Y, repetimos, es preciso que éste exista, y que sea infinito. Llegamos hasta él y podemos así calificarlo mirando por el lado de lo real, así como llegábamos hasta él y le calificábamos mirando por el lado de lo abstracto.

Atendida la naturaleza de lo abstracto, el pensamiento es más verdadero que los objetos; y atendida la naturaleza de lo real, el pensamiento no llega a agotar su verdad.

Hay en el pensamiento una infinidad que no está en el objeto, y hay en el objeto una infinidad que no está en el pensamiento.

Por eso la ciencia nos revela un infinito doble, o mejor, nos da una doble revelación de Dios: como fuente de las ideas y como fuente de las cosas; como fuente del conocimiento en cuanto tal, y como fuente de lo cognoscible también en cuanto tal. Nuestro espíritu alcanza a Dios no sólo al alcanzar la verdad, sino también al dejar de alcanzarla. Cuando conocemos, es por él; cuando ignoramos es también por causa de él. Tocamos lo divino aplicando nuestro espí-

ritu a la más mínima cosa, y el muro que detiene nuestro espíritu es su infinidad.

No se diga, pues, que la idea de Dios es un sueño. No se diga: Dios es sólo un ideal, o: de nada sirve. Ese *Inteligible supremo*, ese *Logos* de Platón ha de ser idea real y substancial; idea infinita como las virtualidades que encierra; idea consciente de sí misma so pena de no poder ser ya idea, siendo como es trascendente a todo lo restante; inteligencia, por tanto, y al mismo tiempo inteligible; primer Espíritu y regla de los espíritus; primera Realidad y tipo de toda realidad: en una palabra, Dios.

Pues es ciertamente Él a quien de esta suerte describimos. Los atributos de lo ideal que acabamos de declinar son sus atributos; la realidad de lo ideal es su substancia. ¡Es! y por él todas las cosas tienen dos existencias: una en ellas mismas, para encarnar algunos de los aspectos de su esencia; otra en nuestro espíritu, para imitar el acto inefable por el cual se conoce Él a sí mismo.

Considerada así, la «visión de Dios» de Malebranche es una verdad profunda. No podemos ir a buscar la verdad sino en Dios, donde reside. De una manera u otra, debe Dios mezclarse con nuestro pensamiento, y ser nuestra ciencia, o nuestro arte, una colaboración divina.

Nuestras ideas vienen de arriba, aun viniendo de abajo; así como la imagen del sol en el mar viene realmente del sol, aun viniendo del mar.

¿Por qué mecanismo se realiza esa transmisión de la verdad divina a nosotros? Es otra cuestión que yo no acometo, y que más de un filósofo espiritualista ha podido resolver mal; pero el hecho es cierto. Nuestro pensamiento es un reflejo ideal, así como los seres son reflejo real de un Absoluto a la vez ideal y real.

Es preciso afirmar esto so pena de matar toda verdad, de negar todo sentido a la vida humana y aun a la vida universal.

¡Tanta verdad es que ahí está la única fuente, y que sólo en ella puede haber refrigerio y salvación!

Hay que beber en ella para existir; hay que beber también en ella para conocer.

Beber de ella en el tiempo es existir imperfectamente y conocer «como en enigma»; beber de ella en la eternidad será, según la fe cristiana, existir plenamente y conocer a Dios como conoce Él.

¡Dichosos los que adelantan por el camino de la luz!

¡Dichosos los que conseguirán llegar hasta el astro al cual conduce: se unirán de corazón al Ideal supremo, y saborearán en él la verdad!

CAPITULO VII

LA IDEA DE DIOS Y LA MORALIDAD

A) Fundamentos de la moralidad

Habrá parecido, sin duda, muy abstracto lo que hemos dicho sobre la necesidad de enlazar la verdad con Dios, y de apoyar en él los fundamentos del conocimiento humano. Nada es tan difícil de analizar como la luz; su esencia sutil y su movilidad hacen que difícilmente podamos apresarla, y esto mismo hace sumamente arduo y delicado el estudio del espíritu humano.

Pero el hombre no es únicamente luz, sino también fuerza; y la fuerza se presta mejor a ser estudiada, si no siempre en sí misma, por lo menos en sus efectos, y sólo de éstos vamos a ocuparnos.

Vamos, pues, a considerar en el hombre, no ya el ser pensante, sino el ser activo; después del ser que juzga, vamos a considerar al ser que quiere; al ser que escoge después de haber reflexionado. Y así como las leyes del pensar nos han conducido a Dios, así las de la voluntad nos darán manera de alcanzarlo. Es una nueva senda, y no ciertamente la menos directa ni la menos útil.

Añado que sería la más corta, si anduviéramos solos por ella; pero tenemos por compañeros todos los errores que el espíritu de sofisma y de egoísmo han engendrado, y que, también aquí se encargarán de alargar el camino. No debemos por eso espantarnos; pues andamos aquí en plena vía, en pleno corazón de las realidades, y estas realidades nos interesan lo bastante para que no nos cause fastidio el hacer su inventario y el buscar su ley.

I

Nosotros obramos. En los comienzos de nuestra vida es, en verdad, sólo el instinto quien nos dirige, siendo como somos un mero objeto, un mero ser natural antes de gozar de libre albedrío. El determinismo nos crea; después nos sostiene, y nos conduce hasta un grado de desarrollo que desde entonces nos permite introducir nuevos elementos en su mecanismo. Pero, a partir de ese día, y cuando alcanzamos lo que se llama edad de razón, la espontaneidad instintiva

cede su lugar a la acción reflexiva; no somos ya objeto, sino persona; somos dueños, por lo menos en cierta medida, de nuestros destinos, y esto es lo que nos distingue del animal en punto a la acción, así como la razón nos distingue del mismo en punto al conocimiento. Quedan todavía, en el fondo de nuestro ser, todo un conjunto de funciones inconscientes, enteramente automáticas, y que vienen a ser la herencia permanente que la maternal naturaleza nos guarda. Pero no son ellas sino como un sobrante destinado a servir de base a nuestra evolución personal. Al lado de lo que se produce sin mí, hay lo que se produce por mí. Me siento capaz (por no decir aún obligado a hacerlo) de substituir con acciones de mi propia cosecha las que germinarían en mí, si mi inercia les dejase el campo libre.

Este es el poder misterioso llamado libre albedrío.

Y, evidentemente, el libre albedrío es una condición indispensable de esa vida moral mediante la cual nos proponemos demostrar a Dios. Si no somos libres, nuestro caso es semejante al de todos los agentes naturales; no somos la causa de nuestra acción, como ellos tampoco lo son de la suya; y resulta ocioso proponer reglas a una espontaneidad que ha de ser mirada como ilusoria.

Y, con todo, no falta quien ha afirmado estas cosas. Toda una escuela se niega a comprender que nosotros podamos dominar las condiciones de nuestro querer, someter a regla nuestro universo interior, del mismo modo que nos esforzamos por someter el otro, y, en una palabra, tratar de ser *alguien*, en vez de ser simplemente *algo*.

Pero no es éste lugar propio para combatir una teoría que en el fondo a nadie ha convencido, ni a sus mismos autores. Pues, a pesar de sus bellos discursos, el hombre que pone en litigio la libertad, no deja de creerse tan libre como cualquiera otro.

Cuando escribe: «Todo es fatal», no admite de ningún modo que el escribir esta frase sea para él cosa fatal. Si le apuráis llegará tal vez a afirmarlo, y hasta añadirá, si a mano viene, que es fatal que así lo diga, y hasta que es fatal que declare fatal esta afirmación. Pero si así se expresa, corriendo a toda velocidad hacia el infinito, es para continuar su artículo, en vez de tomar de sí mismo el contenido real de sus actos. Detrás de ese broquel sofístico con el cual se abriga a cada paso, es fácil ver transparentarse en sus actos lo que sólo puede negar con palabras. Debajo de todas sus negaciones sucesivas subsiste una afirmación clara que deja ver, al lado del *hombre-objeto*, al cual su dialéctica desmonta y declara autómata, el *hombre-sujeto*, para quien el mero hecho de vivir implica la libertad.

Pues bien, de esos dos seres en cuestión, ¿en cuál nos conviene creer? ¿En el hombre ficticio del cual se nos dice: «Es la necesidad

quien lo conduce»? ¿En el *hombre-objeto* estudiado por la ciencia, y tan terriblemente complicado que se pierden en él todos nuestros análisis? ¿O más bien en el hombre real, que, sólo con decir eso, da por sentada y afirma la libertad?

Hemos ya observado, a propósito de la verdad, ese curioso desdoblamiento de la persona que permite a un mismo ser negar *dogmáticamente* lo que *realmente* afirma, oponiendo así como antagonista una palabra vacía a la afirmación incluída en los hechos.

Vano intento es hablar así, pues la vida real se burla de estos sistemas. Lo que ella pone en todos nosotros al crear el acto libre, haciéndonos hablar, obrar, absolver, condenar, esto es, ejercer en la plena conciencia de nosotros mismos los atributos de la libertad, no lograrán deshacerlo las palabras y dificultades de un sistema. Nada hay real en las cosas sino la realidad.

Hay en nosotros, lo repito, algo y alguien. *Algo* es el medio interior que ha de ser regido; es nuestro universo personal que ha de ser puesto en regla y en correspondencia con el otro. *Alguien* es el ser reflexivo, que posee la facultad de dirigir nuestro obrar [1] conforme a principios.

Pues bien, esos principios directores, en nombre de los cuales el gobierno de nuestro ser cumplirá su mandato, son lo que se llama «moral».

Y la forma general que se trata con ella de imponer a toda la actividad humana es lo que se llama «bien».

Habremos de mirar si, partiendo de la idea de bien, nos será posible establecer una demostración; pero, sea como fuere, nuestro punto de partida resulta muy firme, pues basta pronunciar el nombre de bien para ganar los sufragios unánimes de los hombres. Podrán, ciertamente, algunos raros espíritus que se las echan de despreocupados permitirse sobre él ciertas chanzas, y algunos sistemáticos negarle sitio entre sus tesis: su negación hecha con tanto aplomo no puede sostenerse ante la inmensa oleada de la conciencia humana.

Hay cosas que han de practicarse, otras que han de evitarse: nunca la humanidad ha negado este vínculo. *Es preciso, es deber mío:* por doquiera os saldrán al paso expresiones como éstas; por doquiera dan ellas testimonio de que a nuestros ojos no somos tan sólo dueños, en virtud de nuestro libre albedrío; somos también servidores, en virtud de lo que llamamos deber. Sentimos que el renun-

1. Con la Escuela, distinguimos entre *obrar* y *hacer*. El primero expresa una acción que termina en nosotros y nos califica; el segundo expresa una acción que tiende a modificar una materia exterior y a producir un *resultado*.

ciar a esto sería tanto como renunciarnos a nosotros mismos, y que negar el bien equivaldría a salir de la humanidad.

Y por eso, a pesar de todas sus miserias, la raza humana no abandonó jamás tan noble culto. Aun cuando la vemos practicar el mal, los honores los reserva para el bien; y si a veces se ha equivocado — ¿quién lo duda? —; si ha vacilado a veces al tratarse de la definición del bien; si ni las más groseras concepciones le han sido ajenas, no por ello dejó de conservar intacto el principio. El bien existe, el bien se nos impone; nuestra conciencia clama a favor de él con autoridad irrefragable; y en vano, dice San Agustín, procuraremos desterrarnos de nosotros mismos, el profeta del corazón nos reclama, nos fuerza a volver, nos juzga, y clama dentro de nosotros como Juan Bautista en el desierto: ¡Preparad las caminos del Señor, enderezad sus senderos!

Pues bien, yo afirmo que esta autoridad de la conciencia, y las exigencias del deber, y el análisis completo de la idea de bien, todo esto supone a Dios, y lo exige como fundamento único sin el cual todo se derrumba. Esto espero demostrar claramente, al mismo tiempo que iré apartando del camino todas las malezas sofísticas.

Pero, por de pronto, hagamos constar que todos cuantos osan negar esa dependencia y constituir una moral sin Dios se ponen en contradicción con toda la tradición humana.

En el origen de las sociedades, la moral y el culto de Dios forman una sola y misma cosa. Preguntad al romano, al chino, al persa, al egipcio, al caldeo, al hindú, al germano, por qué razón se somete al deber y cultiva, o por lo menos honra, lo que él llama virtud: todos os contestarán nombrando a la divinidad; os hablarán todos de una ley dictada en las alturas, promulgada en las alturas, y cuyos vínculos todos son divinos.

Hay una mirada fija en el hombre. El cielo gira cada día en torno de nuestros vicios y virtudes. Ora es el *Varuna* de los hindúes, en medio de las «cohortes celestes», observando, juzgando, recibiendo el arrepentimiento del fiel. Ora el *Mithra* de los persas, cuya mirada «penetra a través de todos los velos del corazón», y que, en nombre de Ormuzd, dios del bien, pesa las faltas y mide las sanciones.

Los más antiguos libros chinos, escritos 2,000 años antes de nuestra era, ponen la moralidad humana bajo la garantía de Chang-Ti, el dios supremo. Los egipcios lo enlazan con sus dioses mediante vínculos aun más estrechos; y los monumentos asirios, antes mudos, dan hoy, como es sabido, el mismo testimonio. Es una divinidad quien

guarda los lindes del campo. El hombre que vende o compra reclama la justicia en nombre de una voluntad divina, y, sobre las piedras que señalan su propiedad, escribe: «No traspases el límite, no quites el mojón, aborrece el mal, ama la justicia»; y pone por estampilla en este consejo la imagen de un dios, o el símbolo que sirve para designarlo.

Las religiones griegas y romanas, a pesar de sus fábulas escandalosas relativas a los dioses, no dejan por eso de hacer al cielo guardián de la justicia humana. Hasta en Homero y Hesiodo, que atribuyen a veces a los moradores del Olimpo caprichos e infamias grandes o pequeñas, se hallan concepciones de moral religiosa dignas del cristianismo. Zeus es el custodio del juramento, el protector del débil, el vengador de las leyes, el juez de los príncipes. Él es quien envía al peregrino y guía los pobres; es el que distribuye a los pueblos la justicia. Sus escándalos personales no son, evidentemente, para Homero más que fantasías poéticas, y para Hesiodo más que el recuerdo alterado de antiguas alegorías naturalistas.

Es de notar, en efecto, que, en todos los pueblos, los más antiguos documentos son de mucho los más elevados y, en general, los más explícitos en punto a vínculos religiosos de la moral. La decadencia no vino sino más tarde; lo cual explica, sin duda, el porqué los filósofos de la época clásica se creyeran en el deber de romper casi por completo con las tradiciones, y de no conceder a Dios, en sus morales, más que un papel muy obscuro. Mas esto no impedirá a Sócrates afirmar que la verdad y el bien no son sino una misma cosa en su fuente, y que esta fuente es Dios. No menos hará Platón al escribir: «Damos por fundamento de nuestras leyes la existencia de los dioses.»

Aristóteles, el menos religioso de los tres, será, con todo, el autor de aquella concepción sublime, varias veces repetida en sus obras, según la cual el hombre no puede ser verdaderamente hombre más que con la condición de ser divino.

Y más tarde, Cicerón, representante asaz fiel de toda la tradición filosófica, escribirá sobre el origen de las leyes y la naturaleza del bien páginas que hubiera podido firmar el mismo San Agustín: «La ley natural, decía, no es sólo más antigua que todos los pueblos, sino contemporánea de la divinidad que rige cielo y tierra.» E insistía con una precisión perfecta sobre el motivo que le hacía referir a Dios el origen de la moralidad humana, añadiendo: «Esta ley soberana emana de Dios, que todas las cosas ordena con inteligencia.»

Añadamos, con todo, que no faltan grandes lagunas en los anti-

guos sistemas de moral. Y no cuesta descubrir el motivo. El motivo está en que el instinto de la razón es en ellos más poderoso que la facultad razonadora. Apenas se entra a profundizar estos problemas, surgen las dificultades. La verdadera noción de la divinidad, y sobre todo la verdadera naturaleza de sus relaciones con el mundo y con el hombre fueron objeto de perpetuos titubeos para el pensamiento antiguo. Sus más grandes representantes parece que no llegaron a imaginar, en moral, más que relaciones *ascendentes* con Dios; pocas relaciones *descendentes* o ninguna. Conducen hacia Dios al discípulo, pero no osan hablar en nombre suyo. Por eso sus morales sistemáticas son con frecuencia incompletas, privadas de su natural coronamiento. Pero, en moral, los sistemas representan poca cosa; la tradición viva lo es todo, y esta tradición, repito, es unánime, o casi unánime, en poner a la divinidad por base de la idea del bien, y en apoyar en su autoridad la obligación de realizar esta idea, que sentimos en nosotros.

Se sabe, no obstante, que ni la escuela crítica ni la positivista se dejan influir mucho por el testimonio de las tradiciones humanas. Sus adeptos se hallan armados, para defenderse de ellas, con una concepción que hizo fortuna entre su público, y que llaman, siguiendo a Augusto Comte, la ley de los tres estados.

Según ella, todas las doctrinas, así las doctrinas morales como las otras, han pasado por tres fases sucesivas: la fase religiosa o mística, la fase metafísica y la fase experimental o científica. La primera representa la infancia del espíritu, y en ella se hacía servir a los dioses para sostenedores del deber, como las mamás hacen servir hoy al duende o al bu; con la diferencia de que ahora no se tiene fe en esas concepciones infantiles, mientras que los primeros educadores de los pueblos eran ellos mismos víctimas del engaño.

La segunda fase representa ya un trabajo de descombro; pero contaminado aún del espíritu infantil que hace tomar las abstracciones por realidades positivas. La metafísica ha hecho huir las supersticiones; pero ella misma constituye una superstición superior. Estaba reservado a la ciencia experimental hacer tabla rasa de todo este pasado, para establecer, en el lugar ocupado por los símbolos religiosos y las fórmulas metafísicas, el reino de la realidad.

El lector conoce ya esas teorías, como conoce también mi método. Frente a doctrinas que nos son opuestas, yo me esfuerzo siempre en ser justo y en guardar la actitud atenta propia de quien busca la verdad. El prejuicio es un maestro de errores, y erguirse desde el principio con gesto combativo es quedar privado de la parte de verdad contenida en toda doctrina.

Diré, pues, por lo tocante a la ley de los tres estados aplicada al

problema moral, que, ciertamente, es muy falsa en su forma sistemática; pero que contiene algo de verdad, y que deslindar esa parte de verdad es a la vez evitarse un escándalo intelectual y adquirir alguna luz.

¿Recuerda el lector lo que decíamos a propósito de Dios causa del mundo? Procuramos entonces apoyarnos en las tradiciones antiguas, pero enderezándolas, y, en realidad, algo se nos manifestó parecido a la ley de los tres estados. Al principio, la tendencia de los hombres, al afirmar lo divino, consistió en asignarse todos los papeles, aun los que corresponden a los agentes de la naturaleza, sierva suya. Era Júpiter quien *llovía* y lanzaba los rayos. Por todas partes creíase ver voluntades particulares e intervenciones directas, en vez del reino de la ley, bajo el gobierno de un Dios racional.

Corrigióse más tarde este abuso, pero conservando la tendencia a someter la naturaleza a las leyes del espíritu, en lugar de observarla, llenos de humildad y paciencia en su actividad. Por fin, vino la ciencia experimental a reformar los métodos, y en ello hay un beneficio del cual estamos dispuestos a sentirnos como nadie gozosos; pero, según hacíamos entonces observar, la ciencia cae a su vez en la equivocación de creer que suprime a Dios, cuando lo que hace es ayudarnos a conocerlo mejor.

Pues bien, en el orden moral, pasa exactamente lo mismo.

La reflexión filosófica, aplicada a las materias morales, destronó a los dioses custodios de los mojones que deslindan las heredades, vengadores directos de los hogares ultrajados y compañeros invisibles del que peregrina por tierras extranjeras; pero entre esto y suprimir a Dios como fundamento último de la ley, como motivo supremo de la intención moral, como ideal viviente de todo cuanto participa del bien, hay un verdadero abismo.

Como advertía Benjamín Constant, a medida que Dios parece retirarse de lo que sabemos, vuelve a ocupar su sitio propio en la circunferencia de lo que ignoramos. Alejado de las causas segundas a las cuales se le había indebidamente substituído, toma de nuevo su oficio de Causa primera.

El progreso consiste en depurar, no en demoler; en comprender la manera como obra Dios, no en negar que obre; en darse cuenta de que está en la base de cada cosa, sin substituir por su acción la de cada cosa, sin descomponer nada, pero sosteniéndolo todo, sin manipular, por lo menos de un modo ordinario,[1] en los rodajes de lo

1. Es necesaria esta restricción, por cuanto al lado de la marcha ordinaria de las

relativo, aunque conservando, a título de Absoluto, la responsabilidad del conjunto de la obra, puesto que la sostiene, y presta, por decirlo así, su substancia misma a todo este mundo de fenómenos contingentes.

Vimos ya cómo, desde este punto de vista superior, no es posible prescindir de Dios para dar de la naturaleza una explicación completa. ¿Podremos prescindir de él en el establecimiento del orden moral?

II

Al estudiar la ley moral, conviene no olvidar que la palabra *ley* tiene dos acepciones muy distintas. Ley significa, por de pronto, lo que de hecho pasa en un determinado orden de fenómenos. Tales son las leyes establecidas por las estadísticas. Estas se contentan con notar y resumir en una fórmula la marcha seguida por los acontecimientos, sin pretender establecer un derecho. En este primer sentido, ley moral significaría el modo como de hecho evoluciona la humanidad en punto a costumbres.

Pero hay un segundo sentido de la palabra ley, y en este sentido la ley se propone formular no ya un simple hecho, sino un derecho; da a conocer no ya el orden según el cual pasan las cosas, sino el orden según el cual deben pasar, y, si se trata de la ley moral, significa el conjunto de las combinaciones que la vida humana habrá de realizar para estar conforme a una concepción de la vida que se considera como regla.

Ya se comprende que estos dos puntos de vista no se contradicen, sino que más bien se completan. Por eso los puros hombres de ciencia que, siguiendo a Darwin, han intentado escribir una historia natural del hombre en el aspecto de la moralidad, no deben ser considerados en esto como adversarios. De ellos diré lo mismo que dije del físico en lo tocante a Dios causa del mundo; del fisiólogo en lo tocante a Dios causa del alma, y de los sostenedores del axioma eterno en lo tocante a Dios fuente de verdad. Son colaboradores nuestros, y, en este punto, colaboradores indispensables, en cuanto preparan, ilustran y sostienen nuestras conclusiones. Las preparan

cosas hay la excepción. La excepción, en el orden físico, es el milagro; en el orden de la moralidad son los preceptos positivos revelados. Pero conviene hacer notar que, fuera de algunas prescripciones relativas a los medios de bien obrar, la moral religiosa coincide exactamente con la otra; puede ser considerada como un duplicado utilitario de la moral propiamente racional. No la suprime ni la reemplaza, antes la apoya y le confiere una mayor eficacia.

indicándonos la evolución del sentimiento moral, cuyo valor racional nos tocará luego justificar. Las ilustran llenando de realidades vivas los cuadros generales y simplemente esquemáticos de nuestras concepciones. Las sostienen estudiando en servicio nuestro el medio en que se desarrolla nuestra vida y las condiciones exteriores que influyen sobre ella, condiciones que han de tenerse necesariamente en cuenta en la determinación de nuestros deberes.

¿Cómo podría yo, moralista, decidir, por ejemplo, si es justo o injusto prestar dinero con interés, prestarlo con este o aquel tanto por ciento, y con un contrato redactado en tal o cual forma, si no acudo al financiero a informarme sobre el valor de la moneda, sobre las condiciones del mercado, sobre los riesgos o las probabilidades favorables de una operación de este género?

El filósofo dispone sólo de principios, el sabio estudia los hechos; y como toda decisión moral es una síntesis de principios y hechos, de ahí la necesidad de una colaboración permanente.

Y así es cómo la moral positiva puede ser infinitamente preciosa, y cómo facilitará grandes progresos por poco que sepa mantenerse en su esfera. Ella es quien recogerá para nosotros la experiencia de los siglos; quien registrará, con mayor precisión y riqueza de detalles, los cambios traídos por el tiempo, los ocasionados por la diversidad de razas, latitudes y condiciones particulares de los individuos y colectividades. Ella nos descubrirá con mayor evidencia la solidaridad de todas las cosas, y las repercusiones de todos nuestros actos, los cuales, una vez salidos de nosotros, vuelven a nosotros como la pelota que rebota contra una pared.

Cosa cierta es que cada uno de nuestros actos lleva dentro de sí todo un mundo de consecuencias, en las cuales estamos interesados, por constituir ellos nuestro ambiente. Este viene a ser como un recinto cerrado, cuyo aire, por el hecho mismo de respirarlo, llega a viciarse. Que se ponga de manifiesto esta verdad; que se hagan salir de ella las máximas de la sabiduría popular; que esta conciencia pública evolucione, se transforme, se acumule, y que esto se declare; que se encuentre en ello un elemento de fuerza social para la formación empírica de las conciencias y el atavismo de los sentimientos morales: ¡nada mejor! Esta es la ciencia de las costumbres, la cual, repito, es infinitamente preciosa, por cuanto proyecta sus luces sobre el océano de las cosas contingentes, mientras brilla en el cielo el resplandor de los principios, para alumbrar la dirección general de nuestras obras.

Pero, por desgracia, no deja nunca de venir el abuso a viciar las

cosas mejores. Los meros hombres de ciencia son raros entre aquellos de quienes hablo. Muy difícil es contentarse con ser hombre de ciencia. Hay en cada uno de nosotros un filósofo que dormita, y, después de haber empezado por la ciencia y de haber en alta voz declarado querer encerrarse en ella, llega un día a olvidarlo, y se ve entonces al filósofo — y a veces al filosofastro — salir repentinamente del hombre de ciencia como un diablo de su escondite.

Eso es lo que sucede a los sostenedores de la moral positiva. Orgullosos de su trabajo terrenal, reclaman para él la exclusiva. Hay bastante, piensan, con levantar algunos faros para iluminar las playas del mundo. Con ellos se ve claro; pueden seguirse las costas, buscarse refugio en las calas, evitarse los escollos señalados con boyas protectoras. ¿De qué han de servirnos los astros? ¡Apaguémoslos! o mejor, no siendo posible apagarlos, se esfuerzan encarnizadamente por obscurecerlos con la humareda de vanos sistemas.

Se construyen, pues, sistemas, y he aquí, claramente resumido por un contemporáneo, el género de exposición a que se entregan:

«Los hombres, se nos dice, empezaron obedeciendo a sus sentidos y apetitos; mas no fué menester mucho tiempo para que la experiencia los enseñase, según hace hasta con los animales, que algunas cosas, aun siendo agradables a los sentidos, resultan nocivas, y que otras, aunque penosas o molestas, resultan útiles. Además los hombres sienten una simpatía natural que los lleva los unos hacia los otros, y obedecen espontáneamente al instinto de la benevolencia y de la piedad. De esa doble fuente, el interés y la simpatía, nació la moral.

»Acostumbráronse a abstenerse de ciertas acciones, a practicar otras, a aprobar y a censurar, según esas acciones estuviesen o no conformes a la simpatía o al interés. Estando los hombres dotados de la facultad de abstraer y generalizar, y de fijar sus abstracciones en el lenguaje, formularon para su uso ciertas máximas generales, ciertas reglas, a las cuales se acostumbraron a obedecer; y como todos los hombres o la mayoría de ellos habían hecho, más o menos, las mismas experiencias, comunicábanse unos a otros las mismas prácticas; iban formando así máximas más o menos generales y abstractas, y estas reglas, perdiendo de día en día el carácter personal que habían tenido en su origen, tomaban la forma de leyes, de principios universales e impersonales. Estos principios iban transmitiéndose por la tradición como verdades evidentes; y como las nuevas generaciones no tenían conciencia de haber formado ellas mismas por la experiencia personal esas máximas, venían a considerarlas como verdades absolutas y necesarias, inherentes a la naturaleza

humana, en una palabra, como verdades innatas, por perderse en la noche de los tiempos su origen histórico.

»Así es cómo se explicaría el carácter *universal* de la noción del deber. Veamos ahora cómo se explica su carácter obligatorio.

»Al mismo tiempo que los hombres habían ido formando las reglas generales de que acabamos de hablar, para su interés personal, habíanse sentido movidos a comunicárselas mutuamente; pues sabido es que los hombres transforman fácilmente en leyes sus disposiciones personales. Ahora bien, los hombres son iguales o desiguales: en cuanto iguales, danse entre sí *consejos;* pero en cuanto desiguales, se dan *órdenes*. Así es como, por ejemplo, queriendo los padres evitar a sus hijos todas las pruebas y miserias por las cuales habían ellos pasado, les resumían de antemano las reglas de la experiencia, y se las presentaban en forma de órdenes, como expresión de una necesidad imperativa, de la cual no es posible escapar. También los jefes de pueblos, legisladores, sacerdotes o guerreros, interesados en conservar la sociedad de la cual eran ellos los dueños, sea por cálculo personal o por humanidad, prescribían en forma de órdenes y leyes todo cuanto había podido la experiencia enseñarles a ellos y a sus padres sobre los medios de conservarse y vivir dichosos.

»Finalmente, al mismo tiempo que esas reglas de sabiduría se imponían en la familia por la autoridad doméstica y en el Estado por la autoridad política, se imponían también por la autoridad religiosa, la cual, en los tiempos primitivos, no andaba separada del poder público; de tal suerte que todo cuanto hay de más sagrado para el hombre: padre, príncipe, sacerdote y Dios mandaba a la vez las mismas cosas. Los sabios difundían y comunicaban estas reglas por la palabra, por la poesía, por la enseñanza. Así, las reglas generales no se presentaban sólo como verdades generales y especulativas, sino, además, como *órdenes*, las cuales emanaban siempre de alguna voluntad profana o sagrada. Pero conocido es hoy día el imperio de la asociación de las impresiones y de las ideas sobre las creencias humanas. Estas reglas, acompañadas siempre de órdenes, acabaron por tomar el carácter de leyes necesarias y obligatorias. Ahora, habiendo olvidado nosotros las voluntades de las cuales primitivamente procedieron, seguimos considerándolas como órdenes, y como, en definitiva, están muy conformes con la razón, siendo como son el resultado de una larga y unánime experiencia, es muy natural que las tomemos como dictadas *a priori* por la razón misma, como obra de una legislación interna, sin legislador.»[1]

1. PAUL JANET, *La Morale*, p. 186.

No acierto a salir de mi asombro al ver cuán deliberadamente se lanzan en las más chocantes contradicciones los hombres que así se expresan. Y son personas de talento, algunas de ellas hombres ilustres, y, por otra parte, almas elevadas, en quienes ocupa lugar muy alto la estima de la moralidad humana, incapaces de soportar cualquiera idea de deslealtad o injusticia. No son religiosos, y hasta se esfuerzan por demostrar, con principios morales irreprochables, que la religión no es indispensable a la constitución de una moral. Consiento de buen grado en que son sinceros; pero lo que me asombra y me deja estupefacto es que no se den cuenta de su parecido con un hombre que, con todo y proponerse mantener en pie una estatua, se pusiese a socavarla por su base. Uno de ellos a quien hacía yo observar esto, limitóse a decir: Dichoso usted que ha sabido hallar un puerto; a nosotros no nos toca sino resignarnos a aguantar el temporal. Noble respuesta, que no deshace la contradicción.

Porque, a fin de cuentas, ¿qué es lo que nos dicen del fenómeno moral estas pretendidas explicaciones históricas?

Esto nos dicen en resumen: ¡Trátase de un engaño! de un engaño honroso, útil para la conservación de la raza, pero engaño al fin. ¿Cómo? ¿Un engaño al que se respeta y que se predica a los hombres? ¿Presentado como un dogma salvador, y como aquel que ha de reemplazar a los otros?

Un filósofo que quiera ser lógico, una vez haya admitido las explicaciones aquí transcritas, no puede menos de admitir esta conclusión: No existe la moral; sólo hay una historia natural del hombre. Hay las costumbres del perro, las del caballo, las del oso, las del león, y, finalmente, las del hombre. Ninguna diferencia entre unas y otras, o, si alguna hay, es un error de más por parte del hombre. El perro no se cree obligado a soltar un hueso sin que alguien se lo arrebate; el hombre se cree alguna vez obligado, pero sin razón alguna, pues la conciencia que a ello le inclina no es sino el resultado de acciones de sus antepasados y de influencias de educación. Es un puro adiestramiento. Un buen mastín y un amigo fiel, un juez íntegro y un perro cobrador de la caza, son cosas semejantes y procedentes del mismo fondo. ¿Nos sentimos impulsados a ejercer ciertos actos? Es porque durante largo tiempo se ha apretado el resorte que los impera. ¿Retrocedemos delante de otros? Es porque se les tiñe de negro en las imágenes mentales con que se poblaron nuestros cerebros. Hay aquí un hecho; pero no un derecho. Decimos: así es; pero ninguna razón hay para decir: Así debe ser.

En una palabra: el hombre es un producto de la naturaleza

como otro cualquiera; le vemos evolucionar, y tomamos nota de sus gestos; pero en punto a señalarle lo que *debe hacer*, sería lo mismo que decir al cristal: has de realizar tal fórmula; o a la abeja: has de hacer tu provisión sobre tales flores.

Esto es lo lógico, a mi entender. Y algunos hay que obran en consecuencia; pero son menospreciados, y, cosa extraña, lo son por aquellos mismos que les sugirieron los principios en que se fundan.

No puedo yo menos, ciertamente, de alegrarme de esa inconsecuencia: hace honor a la conciencia humana, y nos libra, por lo menos durante algún tiempo, de recaer en la barbarie; pero demuestra a la vez la locura de los sistemas que sumen a sus adeptos en semejantes contradicciones.

¡Cómo! ¿Pretendéis regir el alma humana con un catálogo de hechos que tituláis *moral positiva?* Empezáis diciendo a los hombres: ¡Se os engaña! ésta es la trayectoria del error; ¿y acabáis diciendo: No importa: continuad siguiendo el camino que el error os traza? ¿Y ese camino lo seguís vosotros mismos? ¿Y hasta censuráis a los que no andan por él? Verdaderamente, es ésta una lógica extraña.

¿Y si el hombre llega a creeros, qué porvenir vais a fundar, con esos principios destructores que llamáis *ciencia?*

Cuando Evemero intentó demostrar a la gente de su época que los dioses no eran sino los grandes hombres de otro tiempo divinizados por la gratitud de los pueblos, se dirigía a futuros ateos, y su obra no estaba destinada a ser leída en los templos. ¿Y os figuráis vosotros que será en el templo del bien donde se irá a meditar vuestras doctrinas sobre la génesis del deber y sobre las evoluciones de la conciencia? Si nos hemos engañado, si se nos ha engañado ¡ya sabremos rectificar nuestro error! Es todo cuanto puede pronosticarse y prometerse.

¡Ah! Lo sé muy bien: se ha intentado balbucir y poner por delante algo que se ha llamado equivalentes del deber, es decir, principios de acción que no son motivos, se dice, pero sí estímulos suficientes para que pueda concebirse alguna esperanza sobre el porvenir de la moral.

Háblase de un deseo de expansión que movería a cada uno de nosotros a desplegar su vida en el sentido de las acciones generosas. Háblase de una tendencia a la purificación de los instintos y a su socialización. Créese hasta poder apelar a cierto amor del riesgo, que movería los hombres a obrar precisamente porque es cosa dura el obrar; a practicar la virtud por ser ello una hermosa aventura, y

a amar el deber porque se desconoce su valor y uno se expone a esas ingratitudes de la suerte gratas a las almas nobles. ¡Muy bello es todo eso! Y hasta, me temo, demasiado bello para poder servir al común de los hombres, y aun a una minoría, de un modo algo constante, sobre todo en las circunstancias difíciles.

Es demasiado fuerte el egoísmo humano; las tendencias superiores de que nos habláis son combatidas con demasiada violencia; son demasiado aristocráticos los motivos de acción que nos proponéis. El amor al riesgo podría, ciertamente, sostenerse en un golpe de audacia que no exija sino un esfuerzo momentáneo; pero el establecer la vida sobre este principio llega a resultar burla, a fuerza de ser paradoja. Convengo en que el sacrificio tiene de sí sus encantos; pero que por sí mismo atraiga, sin la ayuda de motivos superiores, es una afirmación que hallo excesiva. «Mi yugo es suave y mi carga ligera», dijo Jesucristo; mas era carga *suya*, y suyo era el llamamiento que había de sostener al alma humana por el camino de los crucificados. Cuando el sufrimiento llega a ser divino, comprendo que se le abrace y se le ame; pero hácese odioso, si no pasa de ser un suceso como cualquier otro.

¡Poned a prueba, pues, oh hombres de la ciencia experimental, poned a prueba vuestros motivos, y podréis así medir su poder!

Persuadid al héroe que va a hacer el don de su vida de que esta abnegación suprema nada tiene en sí de recomendable; que a los ojos de la razón es un hecho, no más que un hecho; que la belleza que le atribuye es sólo una ilusión atávica fijada por la herencia, y que lo que la mueve es un instinto vital, una necesidad de expansión parecida a la del perro que brinca para gastar flúido, o a la del escolar que se da al juego cuando sale de la inmovilidad del trabajo. Persuadídselo a él, y junto con él a todos cuantos le rodean, y veréis si algo queda del heroísmo en el mundo.

¡Ah, filósofos! ¿No sois por ventura hombres? ¿No sabéis cuán costoso es atravesar en nosotros la capa de egoísmo, para descubrir la luz en que el bien resplandece? Bastante tenemos, creedme, con el aterrador obstáculo: no nos arrebatéis el ideal que nos ayuda a hacerle cara; pues sin él ¿por qué agotarnos en esfuerzos que la razón condena por el solo hecho de no preceptuarlos?

Cosa bella es ser virtuoso; sublime el ser héroe; el heroísmo posee un valor en sí mismo; coloca a un hombre en un grado superior en la escala ideal que toda conciencia percibe; ved por qué se le aplaude aun cuando se carece de valor para practicarlo. La convicción de que merece un aplauso, y de que se lo puede adjudicar a sí mismo, es lo que sostiene al héroe y transfigura momentáneamente

al ser humano. Suprimid esto, y el resorte se quiebra, todo arranque decae y toda virtud desfallece. Suprimiendo el motivo, suprimís también la acción, y no será el instinto sólo, si la razón calla, quien asegure el porvenir de la moralidad.

Y, por otra parte, pregunto: ¿De dónde nace ese noble celo? ¿Por qué inquietaros tanto por el porvenir moral de los hombres? Todos esos esfuerzos por reemplazar las viejas doctrinas, ¿no serán una prueba de que estáis acordes con ellas? También vosotros creéis en el bien; también vosotros proponéis el ideal, con su jerarquía de valores que os sirve para juzgar las acciones ajenas y las vuestras.

Pero si creéis en el bien, yo os preguntaré aún: ¿En qué consiste? ¿De dónde sacáis vuestro ideal moral? Y al cabo de todas las definiciones que podríais formular, como en la cumbre de la escala formada por los bienes cuya salvaguardia le confiaréis, os mostraré a Dios, *Ideal* vivo y *Bien* supremo.

Os preguntaré luego si hay obligación de obrar el bien, y responderéis que sí, a pesar de las negativas de vuestros sistemas; y cuando se trate de saber la razón de ello, yo os llevaré de respuesta en respuesta hasta nombrar a Dios, de quien deriva todo derecho y, por lo mismo, de quien deriva todo deber.

Siempre Dios; por todas partes Dios. Dios al cabo de los caminos de vuestra conciencia, como al cabo de los caminos de vuestra inteligencia, como al cabo de todo. ¿Os figuráis poder explicar alguna cosa sin que intervenga la explicación suprema? Dios es el punto de convergencia de todo sistema de pruebas concluyente; Dios es el punto de partida de todo el plan creado. Hacia Él están orientadas todas las líneas del plan de nuestra alma, como lo están todas las de la naturaleza.

Eso demostraré a propósito del bien, como a propósito de todo lo restante.

Pero, por de pronto, ¿quién no ve hasta qué punto aterrador llega a faltarnos esta idea en nuestra sociedad contemporánea?

Se habla de crisis de la moral. ¡Naturalmente! Hay siempre crisis cuando algún órgano esencial está afectado. Se cree todavía en el bien; a él se coge la humanidad como a una última esperanza, en el naufragio de creencias que todos presenciamos. Pero se ignora la razón por qué se ha de creer en él; se dan sólo motivos faltos de toda fuerza; y si la formación cristiana de la cual hemos salido resiste todavía, no es difícil ver que puede estar en peligro, si el des-

orden de las doctrinas nos deja por mucho tiempo en la especie de anarquía moral en que nos hallamos.

Las multitudes nos miran, y de nosotros esperan no vanos sistemas, sino motivos de acción. ¿Qué les diréis a esos hambrientos de doctrina? Vuestra historia natural les impresiona poco; nada tienen que ver con sus demandas vuestras teorías sobre el instinto; y su incertidumbre presente y las complacencias crecientes de la opinión con malas acciones, antes practicadas, pero tenidas en ignominia, ved ahí una señal clara de que los directores de fila siguen un camino errado.

Habéis muerto la fe en Dios, y con nada la habéis reemplazado; habéis hecho como el leñador que golpea con el hacha la rama que le sostiene, y da de cabeza en el suelo.

Levantaos; decidíos a buscar aquel apoyo sin el cual toda doctrina es caduca. Vosotros comprendéis que eso sería conveniente; mas yo os demostraré que es indispensable.

III

Conviene examinar una tentativa hecha por nuestros adversarios para escapar a las consecuencias de su sistema.

¿Ha advertido el lector, en el resumen que de él hemos dado, la insistencia con que se proponen hacer resaltar el carácter *razonable* de las prescripciones morales que nos legaron los siglos? No existe el bien en sí, dicen; el hombre, en el fondo, a nada está obligado; pero ni aun después de haber reconocido el engaño secular que esas nociones nos legaron, no habrá por eso que arrinconar las prescripciones tradicionales; pues, aunque nada tienen que ver con nuestra metafísica del *bien*, y con el prejuicio de la *obligación*, no por eso vienen a ser menos razonables; representan en el fondo el interés de cada uno y el interés de todos. Deberán, por tanto, guardarse, y el cambio estará únicamente en haber sustituído una quimera por una realidad, un mero prejuicio por una idea justa.

Vamos a verlo; brevemente, por supuesto; pues esta discusión podría alargarse indefinidamente. Espero sin embargo, decir todo lo esencial.

* * *

Toda una teoría moral, o mejor, numerosas teorías tratan, en efecto, de reemplazar el bien, al cual se pretende negar toda base, por el interés, el cual, dicen, una vez claramente conocido, ninguna

necesidad tiene de justificación ulterior. Decía ya Eudoxio, cinco siglos antes de Jesucristo, que el verdadero bien es aquel que es buscado por sí mismo, sin mira alguna a otra cosa. Pues bien, cuando una cosa nos place, y se presenta como conforme a nuestro interés personal, bástanos esto para aceptarla, sin pedirle nada más. Eso es, por tanto, el verdadero bien, y esto basta para fundar una moral.

¿Cómo? Vedlo:

En nombre del interés personal, se nos dirá: No obedezcáis ciegamente a vuestras inclinaciones; esto sería exponeros a recibir de los acontecimientos crueles represalias. El placer, mal regulado, es contrario a sí mismo, y este pretendido bien, privado de sus límites, acabaría en mal por una natural pendiente. Bueno le es al animal echarse sobre el primer objeto que le sale al paso, pero el hombre ha de mirar más lejos, y considerar las consecuencias.

Escoged, pues, y, de entre los placeres, preferid los más elevados, por ser ellos los más estables; preferid los más conformes al interés ajeno, por ser los menos combatidos, y usadlos con moderación, a fin de evitar las repercusiones provocadas por los excesos.

Por medio de estos principios, podrá formarse ya una lista bastante larga de prescripciones morales, o así llamadas, destinadas a proteger al individuo, y a procurarle la mayor suma de bien y la menor suma de males que los azares de la vida podrán permitir.

Ampliando luego los cuadros de esta prudencia, hasta aquí enteramente egoísta, se dirá: ¡No te ocupes solamente de ti! Formas parte de un todo: y ¿cómo echar en olvido una condición tan esencial de tu existencia? El medio en que vives, ¿no forma parte de ti mismo? ¿No estáis ligados, tú y los otros hombres tus hermanos, por la simpatía instintiva que puso en todas sus obras la naturaleza? El hecho de que esa malla sutil nos envuelva como una inmensa red en que se dejarán todos los seres amorosamente prender, constituye ya un beneficio de que sería locura privarse, puesto que lo mejor de nuestros goces depende de esos intercambios simpáticos.

Y, además, esa jerarquía de seres que se escalonan encima y debajo de ti componen un todo del que eres solidario, y que no te conviene mutilar o disminuir. ¿No eres tú el primer interesado en que ese tu medio resulte viable? ¿No sería trabajar contra ti mismo el obrar de manera que se haga irrespirable el aire donde estás sumergido? ¿Qué es mentir, pongo por caso, sino declarar implícitamente que se tiene derecho a mentir, y lanzar así en la opinión pública un principio del cual serás tú mismo algún día la víctima? No se pega fuego a la casa en que habita uno mismo. Pues bien, la

sociedad de tus semejantes constituye tu habitación, y la destruyes cuando te abandonas al desorden.

Obra, pues, de manera que tu conducta pueda verse erigida en máxima universal, según la fórmula de Kant: o bien, conforme a la sabiduría proverbial universalmente aceptada: Lo que no quieras para ti no lo hagas a los otros. Sé respetuoso con los otros, si quieres que se te respete; ama, ya que tú deseas ser amado; da, si quieres algún día recibir; sé abnegado con todos, para contribuir así por tu parte a que la abnegación se convierta en regla. En una palabra: sé *virtuoso*, ya que éste es el término consagrado, con lo cual no harás más que obedecer a tu propia naturaleza y trabajar en bien de ti mismo.

Con eso, concluyen, la moral queda fundada; de nada más necesitamos. El bien es *mi* bien, no hay otro; pero cuando voy a analizar lo que mi bien supone, este análisis trae consigo y me impone nuevamente toda esta serie de deberes, que me echabais en cara haber dejado en olvido. No desconozco nada; me limito a dar a la virtud sus verdaderas bases. Me coloco en el terreno de los hechos; digo al hombre: ¿Qué buscas? ¿Tu propio bien? Tienes razón: ¿cómo buscar otra cosa? Pero tu verdadero bien búscalo donde en realidad se halla: Sé virtuoso.

Esta teoría tiene algo bueno, y consiste en dejar manifiestas verdades prácticas muy ciertas; y la riqueza de pormenores con que los autores de la moral positiva han sabido ilustrarlas puede hacerlas infinitamente preciosas. Cierto es que, mirando desde muy alto las cosas, el interés y el deber coinciden. El hombre, al dar, se enriquece. Al adaptarse al medio humano, se desarrolla a sí mismo. Renunciando a la primera forma instintiva del egoísmo, trabaja por un egoísmo superior que es prudencia y justo aprecio de sí. Una vez conocida la solidaridad humana — y hasta universal — truécase el egoísmo en verdadera locura, y el interés nos conduce al bien, condición del ejercicio normal y dichoso de esta solidaridad.

Lo que falta a saber es si todo se reduce a esto, y hasta si se halla aquí el verdadero fondo de las cosas; si la moral puede así limitarse a una mera prudencia, y si, por lo demás, esta prudencia, elevada muy por encima de los detalles la vida y sin garantizar sus efectos más que en globo, bastará al individuo, de cuyo interés se trata.

Pues bien, digo por de pronto que los principios expuestos son de sí mismos incapaces de fundar una moral cualquiera. Si parecen ser bastantes para ello, no es sino a costa de mil contradicciones, y por una aplicación algo curiosa, por parte de los autores del sistema, de ese principio del interés, que ponen como fundamento de la moral.

En un ambiente como el nuestro, formado, dígase lo que se quiera, por el cristianismo, una moral que topase de frente con la del Evangelio, no hallaría aceptación, y situaría a su autor en una de esas casillas de la opinión donde pocos tienen interés en meterse. Así es que puede uno por adelantado apostar a que, con raras excepciones, casi todas las morales vendrán a parar más o menos en los mismos preceptos. No es que yo quiera acusar a nadie de hipocresía; pero eso se verificará por sí solo, en virtud del instinto de adaptación, que es ley de la naturaleza humana. Si los principios resultan subversivos, se les corregirá en sus aplicaciones por una de esas pequeñas fullerías lógicas que hallan sin darse cuenta los hombres sutiles. Pero cuando es preciso faltar a la lógica para llegar a la verdad, es que los principios de donde se parte son malos, y persistirá siempre la amenaza de este gran peligro, cuyos efectos se nos hacen harto visibles, a saber, el peligro de que la opinión pública, declinando poco a poco, conforme a su natural tendencia, se habitúe a dirigir sus miradas más por el lado de los principios indulgentes que de las conclusiones molestas, y de que vayamos así resbalando en el sentido de la barbarie, cuya fórmula vienen a ser esos principios.

Pues esta es la verdad, y no me puede impedir declararla todo el espíritu de benevolencia en que quiero inspirarme: es a la barbarie a donde directamente nos guía, a pesar de su aparente nobleza, la moral que acabo de describir.

¿Qué queréis que salga del interés personal sino el interés personal, y nada más? Eso de proponerse sacar del egoísmo la abnegación y de los apetitos la verdad, mediante alguna alquimia superior, equivale a figurarse que de la grava saldría harina, si se da bastante perfección al molino en que ha de molerse.

Si, en el fondo, yo no tengo que preocuparme más que de mí mismo, permitidme procurar a mi manera por un interés que a mí solo me concierne. Tratáis de convencerme de que mi interés se halla en el bien de los otros; de que mi interés reside en lo que se llama *virtud*. ¡Está muy bien! Si lo conseguís, me conduciré conforme a vuestros principios; si no lo conseguís, quedo libre, y mi caso será tan honorable como el del hombre llamado virtuoso.

¿Por qué me censuráis al verme hacer ciertas cosas? ¿Qué sig-

nifica ese catálogo de injurias que estáis dispuestos a emplear contra mí? ¿Es que hay derecho a censurar a quien entiende a su manera los propios derechos?

¡Oh! ya sé lo que pretendéis vosotros. Decís: Nuestra alabanza y nuestra censura no expresan sino la simpatía que experimentamos por ciertas maneras de obrar y nuestra antipatía por otras. Pero eso no es exacto. Hablar así es engañarse a sí propio, y caer en un manifiesto *quid pro quo*. Todos distinguen, y vosotros también, entre alabanza y simpatía, entre censura y antipatía. Son dos órdenes de sentimientos muy diversos, o mejor, el uno pertenece propiamente al sentimiento, el otro lleva consigo una apreciación de la razón, la cual ha de apoyarse en un principio. Para todos, este principio es la idea del bien, para vosotros no es nada absolutamente; y como no dejáis de juzgar como todo el mundo, en virtud de ese instinto de la razón contra el cual no prevalece ninguna idea, afirmo que estáis en contradicción con vosotros mismos.

¡Por favor! no seáis más papistas que el Papa. Yo puedo mentir, robar, asesinar sin que podáis echarme en cara otra cosa que un error tocante a mis verdaderos intereses. Defiéndase en buena hora el interesado, pues eso le afecta. Que contra mí se levante la autoridad, lo concibo también, mirando las cosas con rigor; pues se me podrá decir que a este fin ha sido instituída, por acuerdo tomado entre gente que profesan los mismos principios. Y sobre eso habría mucho que decir. Pero vosotros no tenéis ningún derecho a censurarme, pues eso carece de todo sentido, en la doctrina utilitaria. Un hombre condenado a presidio no es sino un hombre honrado víctima de un error.

En segundo lugar, decís: ahí está el interés verdadero; ahí están los verdaderos placeres. Como si el placer y el instinto no fuesen cosas esencialmente variables. A Newton le gustaban las matemáticas, porque le iba bien con ellas; Sócrates era bastante fuerte en filosofía, y la practicaba; pero un pillete de arrabal preferirá sin duda otra cosa. ¿A nombre de qué experiencia pretendéis cortar todos los hombres por un mismo patrón? ¿Podrá el hombre de temperamento moderado hallar su goce en lo mismo en que halla el suyo un hombre fogoso? Si ciertos actos han de acarrear algún día desventuras, no privará esto que haya siempre gentes a quien sea más grato exponerse a tales desventuras que renunciar a tales actos. Y no será esto siempre una aberración momentánea, pues, para ciertas naturalezas, el peor de los males es esa moderación que llamáis prudencia.

Por lo demás, puédese con frecuencia esperar que las reacciones

hostiles de la vida podrán ser sin grande pena evitadas. Un poco de habilidad hará en mí las veces de virtud. Y si tal vez me habláis de los buenos instintos que yo hiero con la práctica del desorden, quedan siempre dos maneras de cortar este sufrimiento. Privarme de tales acciones es lo más sencillo, pero también lo más duro; y queda siempre un segundo procedimiento igualmente plausible según vuestros principios: trabajar en destruir esos instintos, cuya protesta me molesta. Buen número de hombres lo conseguirán sin grande esfuerzo, y no podréis reprenderles por ello.

Y a más de eso, ¿qué respuesta vais a dar cuando os pregunten qué entendéis por esos placeres más nobles que tanto recomendáis en detrimento de los otros, los cuales, a parecer vuestro hanse de sacrificar a los goces superiores? ¿Superior a qué? ¿En qué sentido es un placer *superior* a otro? ¿Tendríais, acaso, una escala de valores? ¿Habrá, pues, cosas que por sí mismas tienen un mayor valor independientemente de la satisfacción que nos procuran? A vuestros ojos, ¿qué vale más: ser Pascal y sufrir; ser Mozart y morir a los treinta años; ser Jerónimo y golpearse el pecho para calmar las angustias del alma, o bien ser un *vividor* feliz y tranquilo?

Desde el punto de vista utilitario, nada podéis contestar; vuestros principios son de un alcance demasiado corto; no tiene vuestro reloj cuadrante bastante ancho para señalar esas cosas.

Nada es vil, nada es grande, el alma es su medida,

ha dicho Lamartine: vosotros dais un nuevo sentido a este verso. Nada es vil, nada es grande, la única cuestión está en saber cómo me afecta eso.

Lo que a mí más me place: esto es a mis ojos lo superior; y si esto place menos a otro, esto será lo inferior a los suyos. ¿Quién de nosotros tiene la razón? Nadie, si todo, según pretendéis, queda reducido a mi satisfacción personal.

Más aún: en el mismo ser, se prestarán, alternativamente, los mismos objetos, a apreciaciones diversas. Un hombre que sea a la vez inteligente y apasionado, noble de corazón y violento en sus apetitos — lo cual no deja de ocurrir — pasará su vida en esas alternativas. San Agustín, en su juventud, no tenía de los placeres el mismo concepto que más tarde le merecieron. Otros no los apreciaban en su madurez como en su juventud. Musset halló modo de combinar la disolución con la poesía, Mirabeau con la elocuencia, Julio César con la gloria militar y política. ¿Tenían razón hoy, culpa mañana? ¿Se engañaban en esto, y andaban acertados en aquello? Diréis que sí, pero seréis profundamente ilógicos; pues

si se sentían contentos, estaban de acuerdo con vuestros principios, y, de las dos vidas de San Agustín, os desafío a que me digáis cuál era la más moral, si en definitiva la moral se reduce al interés propio.

¿Queréis hablarme ahora de la sociedad? Os haré notar en primer término que hay más de un deber universalmente reconocido que no es deber social, y que si las consideraciones personales por vosotros invocadas no le garantizan el respeto, no le servirá tampoco de salvaguardia la utilidad social. De ahí este primer inconveniente: reducís el radio de la moral.

Os haré asimismo notar que, en más de una circunstancia, la utilidad social y el deber, tal como la conciencia universal lo proclama, parecen estar en conflicto, y que será preciso escoger entre el instinto moral, a que hace poco se apelaba, y esa utilidad social a la cual se quiere atender ahora. A quien, en efecto, pretendiese que la utilidad social lo justifica todo, yo le diría: Así, aplaudid este aplastamiento de un pueblo, aquella hecatombe de bárbaros que parece acelerar la marcha de la civilización en la tierra. Proveed de opio a los indios, de pan con arsénico a los australianos, y de mantas infectadas de viruela a esos bárbaros de África. Está permitido pensar que nada pierde en ello la civilización, y que ciertos crímenes cometidos desde hace siglos, y el oprobio de ciertos gobiernos infames, traen buena cuenta a la humanidad y la ayudan a impulsar más rápido, por caminos más libres, el «carro victorioso del progreso».

¿Resultará, pues, el más honrado de los políticos el que calcule mejor? ¿Y será hombre de heroica virtud el canciller que falsifique un telegrama para fundar un imperio? Apelo a los instintos morales de que hablábamos antes. ¿Coinciden con la utilidad social? No. Y aquí tenéis dos puntos de vista que luchan en el seno de la misma doctrina; aquí tenéis un criterio del bien opuesto a otro criterio, una base de la moral que zapa la otra. Ya no son sostenes, sino moruecos que topan. Y la verdadera moral está esperando el resultado del conflicto.[1]

La verdadera moral quiere que el bien tenga su valor en sí mismo; que tenga su alabanza independientemente de sus resultados; que la humanidad, aunque debiese por ello padecer, aunque debiese por ello morir, se viese, no obstante, obligada a trenzarle

1. Podrá decirse que eso es el interés social inmediato, aparente; pero que quizá hay otro más alto del cual saldría más ganancioso la justicia integral. ¡Quizá sí! Pero no es esto seguro, o bien se habla entonces de un interés tan general que se confunde con el interés del *hombre en sí*, y nos lleva muy lejos de una verdadera moral utilitaria.

coronas, y hasta, si no fuese una suposición más que absurda, a sepultarse ella misma en un sacrificio eterno.

Nosotros enseñamos que es preferible dejar perecer el universo a cometer una falta ligera, y creemos estimar así la humanidad en más alto precio que poniendo la última razón de todas las cosas en su progreso temporal. Los que así la quieren exaltar la rebajan, pues la dejan abandonada a sí misma, en su miseria, en lugar de entregarla como nosotros a esta inefable esclavitud: a la esclavitud del deber, del bien absoluto, de la eterna e incorruptible verdad, es decir, en suma, de Dios.

Pero no anticipemos. Lo único que aquí me propongo decir es que no es el interés social más capaz que el personal para fundar una moral aceptable. Acabo de dar de ello dos razones. No son las únicas; son hasta las más débiles, y no insisto en ellas, pues no afectan al fondo de las cosas. Para llegar hasta él, conviene examinar más de cerca la afirmación de la moral utilitaria de que el trabajar para el bien común equivale en el fondo a trabajar para sí mismo. Debe ser esto verdad desde un punto de vista muy superior, y nosotros mismos invocaremos esta necesidad para requerir sanciones de ultratumba. Pero ateniéndonos a este mundo, como piensan hacerlo nuestros adversarios, es preciso examinar la cosa, y ver si el grado de verdad de esta afirmación es proporcionado a las conclusiones que de ella se sacan.

Más arriba he concedido que eso es verdad así algo en globo, verdad por lo alto, verdad para juzgar en general de la conducta de los hombres y para darles consejos juiciosos. Pero añado que no hay con eso suficiente. ¿Por qué? Porque no encaja con los hechos concretos, con las condiciones particulares de nuestros actos. Para ejercer influencia en el individuo — y es el individuo el sujeto primero de la moral, o, si lo es un grupo más o menos vasto, resulta siempre serlo un grupo *determinado,* y no una vaga colectividad humana — para influir, digo, en el individuo, o en un grupo como tal considerado, es necesario invocar motivos que afecten a ese individuo o a ese grupo, y no motivos que sólo expresen leyes generales. Si habláis de utilidad, menester será que se trate de una utilidad *personal,* o cuasi personal; menester será además que sea una utilidad cierta, tan cierta como el sacrificio exigido y de un valor proporcionado a ese sacrificio. ¿Hallaréis acaso todo eso en el juego complejo y aventurado de las realidades que componen la vida humana?

No se me oculta que, al mentir, yo fomento la mentira en el mundo y predico la mentira contra mí mismo. Ejerzo una especie

de propaganda por el hecho. Contamino mi ambiente, y de ello podré algún día salir perjudicado. Veo muy bien las consecuencias que deducís de ello, las cuales son muy justas; pero ¡oh Dios mío! ¡cuán lejano, sutil, abstracto y poco práctico es todo eso! Si sólo tengo eso para contenerme, en un caso muy preciso, en que se trata de un interés mío, y aun si se quiere de un simple placer, témome mucho que, a pesar de todos vuestros discursos, acabará por escapárseme la mentira.

¡Ah! si me dijeseis: cosa mal hecha es el contaminar el aire, mientras usted exige que los demás lo respeten; entonces yo comprendería. Sentiría que hay injusticia en protestar contra un vecino cuya chimenea despide humo, mientras yo estoy quemando en la mía substancias tóxicas. Si todos obrasen como yo, me causarían la muerte. No quiero, pues, que ellos lo hagan. Y no debo hacerlo yo mismo. ¡Eso sí que resulta claro! Pero hay aquí *justicia*, hay *bien*, y no mera *utilidad*. Por tanto, si decís que el único bien, la única justicia, está en la utilidad misma, os cerráis la puerta a cualquier razonamiento de este género. Os habéis encerrado en la utilidad, quedaos pues en ella; pero haceos cargo de que os halláis impotentes para fundar algo en materias de moral. Vuestros motivos son demasiado generales, vuestras sanciones demasiado lejanas.

¿Y cuando se trata de morir para dejar a salvo el deber, queréis sostener todavía que yo trabajo para hacerme una atmósfera viable?

Y, además, ¿existe siempre proporción entre los sacrificios reclamados por la sociedad y la utilidad segura que de ellos pueda derivarse? Esta proporción, en rigor, no existe nunca; por ser el medio demasiado vasto para que el acto de uno solo no quede en él como disuelto, por lo menos en las circunstancias ordinarias.

En Egipto, todos beben del agua del Nilo: ¿os figuráis que por esto dejarán los pasajeros de las góndolas de sacudir sobre el Nilo el polvo de su sombrero? Así contaminan el agua de todos; pero ¡es eso tan poca cosa! Poca cosa equivale a nada en una masa de agua como la del gran río, y poca cosa resulta mucho en un objeto dos veces grande como la mano.

Lo mismo pasa con vuestros razonamientos acerca de la solidaridad humana.

Al pagar yo el impuesto, por ejemplo, pago, en cierto sentido, para mí mismo, pues el dinero empleado se juzga que sirve en provecho de todos. Esto viene a decir vuestra moral, y lo comprendo.

¿Qué representa, empero, *para mí* ese provecho? casi nada: son muchos en participar de la carga; eso, todo lo más, permitirá

al Estado echar algunas paladas más de arena en nuestras carreteras. Y a mí el impuesto me arruina, y si no tengo otro guía que el interés, sólo una cosa podré decirme, y es que la arena en cuestión me cuesta harto cara; que no hay seguridad de que la echen en las carreteras, por donde yo paso; que la echarán tal vez después de mi muerte, o que no la echarán siquiera, y, acordándome del refrán: Vale más un ten que dos tendrás, y más sabiendo que dos no los tendrás, guardo mi dinero, si con alguna astucia puedo permitírmelo.

Y si objetáis que es cosa muy baja el razonar de este modo, contestaré que nada hay alto ni bajo, si todo se reduce a la utilidad personal. Si me decís que esas trazas y mañas repugnan a las almas cultivadas, os replicaré que se debe a que tienen el instinto de la justicia, y no a que hayan contado con los dedos las probabilidades de recobrar sus fondos.

Mas breve: en vano hablaréis, en vano volveréis y revolveréis el saco de vuestra utilidad; no lograréis hacer salir de él la abnegación por la cosa pública.

Después de haber dicho y repetido vosotros que la familia humana no es sino una asociación de intereses; que el egoísmo individual no tiene otros límites sino los que saca de sí mismo y de su seguridad, sólo una cosa podrá producirse, y es que el esfuerzo de cada asociado se consagre a disminuir tanto como le sea posible sus cargas, sin dejar de guardar los beneficios de la asociación.

Si queréis mover a alguien a ocuparse de los otros de una manera un poco seguida y sin tener la impresión de ser víctima de un engaño, habladle de utilidad, convengo en ello: he admitido la parte de verdad de vuestros decires; pero llenad las lagunas con la idea del bien, con el sentimiento de lo justo, con un ideal moral y una justa apreciación del deber. De lo contrario, estáis condenados a contradicciones perpetuas. Cuando digáis a un hombre: haz tal sacrificio, y os pregunte por qué, nada podréis responderle. La cuestión de interés no le convencerá; por sí sola, es un cuento de viejas. Es una prima a la hipocresía; ya que el interés podrá mover el egoísmo a esconderse, pero no puede invitarle a morir, y así abrís la puerta a los más odiosos cálculos, sin dejar a las protestas de la conciencia ningún asidero.

Finalmente, ¿diréis acaso — como lo oigo a algunos —, que la parte se debe al todo, y que ésta es la ley de la naturaleza? He aquí, pues, la noción del deber introducida de nuevo subrepticiamente en una doctrina que pretendía ser exclusivamente positiva. He aquí las leyes de la naturaleza invocadas para fundar un derecho, siendo así que se había dicho: No hay sino hechos, y la ley no es sino la ex-

presión sistemática de esos hechos. Henos aquí de nuevo en la contradicción. A ella estáis condenados por la fuerza misma de las cosas. Yo sé muy bien como vosotros que la naturaleza sacrifica la parte al todo, y el individuo a su grupo. La naturaleza es tan feroz con el individuo como solícita a favor de la especie. Pero os quedará siempre sin explicar en nombre de qué podría obligársenos a someternos a una tan dura condición, y prohibírsenos el eludirla tantas veces como nos sea posible. ¿Qué puede obligarme a mí a erigir en ley de mi conducta este hecho brutal que me hacéis notar en todas las cosas? ¿Estoy por ventura obligado a tratarme a mí mismo como átomo en una combinación química, como molécula en un cristal, o como a perro en una jauría, o caballo en el escuadrón? ¿No sería conveniente darme alguna razón de ese trato, que, en ciertos momentos, podrá llegar a ser duro?

Según he demostrado, la razón no está en el interés. Ni tampoco en el instinto; ya que el instinto no es sino un hecho, y no una razón. ¿Lo tengo yo? ¡Perfectamente! Tomaréis nota de ello, y pasaréis adelante. Si no lo tengo, podréis lamentarlo; pero la única conclusión será que yo no estoy hecho como los demás; que represento entre los hombres el caso del pájaro que devora su nidada, al contrario de aquel que la defiende hasta la muerte. ¿Qué sacaréis de aquí? ¿Qué moral va a salir de esta simple consideración de los hechos? Dígase lo que se quiera de la naturaleza, os recordaré que yo soy una persona y no una cosa; mi vida es, para mí, una obra y no un instrumento. Si pretendéis que busque fuera de mí el fin de mi actividad, habréis de decirme por qué; mientras tanto, yo me quedo en mí mismo; hago mi propia vida; haré a los demás partícipes de su sobreabundancia, si así me place, en la forma y en la medida que me plazca; pero si por ello he de morir o simplemente padecer, me reservo mi libertad, y a nadie permito que me condene al heroísmo.

¿Qué se podrá responder a esto? ¡Absolutamente nada! No tiene absolutamente réplica. Si se quiere dejar a salvo, en la sociedad de los hombres, algo de eso que todo el mundo llama moralidad, será preciso hablar de todo menos del interés, de todo menos del instinto; de algo que no sea la mera y simple catalogación de las leyes naturales.

Hay que hablar del *bien;* hay que invocar la justicia; hay que dejar sitio a la belleza moral; hay que exaltar el deber.

Todas esas ideas las tenéis vosotros, oh filósofos. ¿Y cómo podríais no tenerlas, siendo hombres como sois? A pesar de vuestros sistemas — no cesaré de repetíroslo —, juzgáis, en el fondo, como todo el mundo. Cuando glorificáis la abnegación, no es como

un cálculo favorable, sino porque hay en la abnegación una belleza superior, nacida precisamente de lo desinteresado del sacrificio.

Creéis, pues, en el bien. ¿Y cómo, insisto, podríais dejar de creer en él? Vuestra razón lo concibe, al concebirse a sí misma; le pasa a él lo mismo que a la verdad, lo mismo que al ser: no se los puede negar sin afirmarlos.

Vano será cuanto hagáis; el bien se halla en el fondo de todo cuanto decís; no pronunciáis palabra que no esté de él impregnada. Él es quien da alguna apariencia a vuestros razonamientos, y quien crea, entre vuestros discursos y los nuestros, con sobrentendidos perpetuos, equívocos también perpetuos. Si no lo llevasen oculto, vuestras razones no lograrían convencer ni a un niño. Y ellas os engañan a vosotros mismos por causa de andar perdidos en confusiones. Vuestros dedos quedan cogidos en la madeja de vuestros sistemas. Lanzasteis el bien de vuestros cerebros, pero lo tenéis siempre en vuestros corazones, y de allí os sube, sin daros cuenta, a los labios.

Permitidme, pues, que os revele a vosotros mismos. Dejadme al fin decir por qué todos nosotros, y aun quienes lo niegan, nos creemos sometidos a una gloriosa servidumbre; nos sentimos ligados, *obligados* — ésta es la palabra — respecto de cierto ideal, el cual ha de regir todas nuestras obras.

Esto creemos, porque somos hombres; porque, siendo hombres, tenemos una razón; porque esta razón, dirigiendo la mirada a los seres, percibe, junto con su naturaleza, las relaciones que los encadenan, y, por lo mismo, la ley que preside o debe presidir sus evoluciones.

Armados de este poder, nos miramos a nosotros mismos, y nos decimos: Hay en mí algo que no se halla en la criatura inferior. Los ríos siguen su pendiente; los astros corren veloces, sin saberlo, en sus órbitas; el hombre se rige por su propio arbitrio. ¿Qué debo yo hacer?

Hay en mí dos tendencias diversas, pero yo me doy cuenta de que las unas son superiores a las otras, que realizan mejor la idea que me hago del ser y de lo que puede fundar su riqueza. Cuando me pregunto qué es el hombre, veo que es ante todo razón, voluntad, libertad, conciencia; ésta es su característica, y por consiguiente, lo que la naturaleza quiere para él, con una voluntad especial que no tenía al crear el animal o la planta.

Me siento como forzado por mi propia razón a tomar este ideal a cuenta mía, a conformarme con esa voluntad de la naturaleza y a apropiármela. Siento que todo cuanto haga contra ella será un des-

orden, y quiero este orden con la misma voluntad que me inclina a la vida; pues entiendo que el ultrajarlo es destruirme a mí mismo en cuanto hombre; es envilecerme, bajarme hacia la bestia.

Me enderezo, pues, y digo, como Filipo se lo hacía decir por su esclavo: ¡ Oh hombre, sé un hombre ! ¡ Hombre libre, sé libre ! No te abandones, sino reflexiona. Tienes un cuerpo: respétalo; está hecho para servir: no le permitas dominar al alma, que es su señora.

Tu misma alma no está sino esbozada cuando vienes al mundo: complétala; lo cual está en tu mano. Pues ¿qué te hace falta para tal obra? Tienes el instrumento: tu libertad; tienes el modelo: el ideal que del hombre se forja tu razón. Eres como un escultor que despertase a la vida, cincel en mano, delante de un mármol y de un modelo. Trabaja sobre el hombre que eres tú mismo, y que sólo a medias está creado.

Y la moral individual brotará de esta primera mirada de la inteligencia.

Mas si soy hombre, no soy un hombre aislado. Por mi solo nacimiento, me encuentro situado ya dentro de un grupo. Más tarde, la vida, con sus necesidades y aspiraciones, me alistará en grupos más complejos: ciudad, patria, humanidad. Esta sociedad de los hombres representa un orden nuevo, una belleza nueva, un ideal querido también por la naturaleza: ella es quien ha puesto en mí esa tendencia a las agrupaciones y a los intercambios, junto con la impotencia nativa que los reclama. Así, mi ideal del hombre se desplaza, y se establece en una región más alta. No veo ya en el hombre un simple compuesto de cuerpo y alma; es familia, ciudad, patria, humanidad y concibo muy bien la armonía de esas cosas, y me siento invitado a favorecerla con todas mis fuerzas. Sólo así seré hombre completo; sólo así estaré dentro de mi ley.

Justicia, amor, fraternidad, obediencia... por tanto, todo el séquito de deberes sociales me impone su ley. Consiento en ellos, y me hago libremente ciudadano del universo, como he aceptado libremente el hacerme hombre. Ensancharé mi vida trasladándola fuera, al círculo inmenso de la actividad universal. Consideraré como un acontecimiento personal lo que sucede a mi hermano, a mi amigo, a mi patria, a la familia humana, y así hasta el infinito. Todo eso soy yo mismo completo; y debo, por consiguiente, consagrarle el poderoso interés que pongo en todo cuanto a mí me afecta. Me gozaré con todos los goces, padeceré con todos los dolores, trabajaré, según mi pequeña medida, en todas las tareas. Siento que todo esto está dentro del orden.

Y siento también que en ello estará mi dicha, pues ¿dónde estaría sino en el orden? La dicha no es, en el fondo, más que el sentimiento de la armonía; es la conciencia feliz del desarrollo de la vida conforme a la naturaleza. La armonía inferior de mis sentidos me procura ya alegrías; pero la armonía total del hombre, y la de los grupos humanos, me las debe procurar más altas. ¡Lo comprendo! y hasta allí quiero elevarme. Quiero hallar mi goce allá donde la naturaleza lo prepara. No esperaré otra felicidad que aquella que es la flor del bien. Allí está la verdad; y así estaré yo, en el grado que lo consiente la vida, con su inconstancia y azares, en posesión del bien sumo del hombre: *virtud*, en cuanto realiza el orden; *felicidad*, en cuanto este orden es sentido y gustado.

No soy yo quien construye esta teoría, no soy yo, por lo menos, quien la inventa. Es la de Platón, la de Aristóteles, la de Leibnitz, la de Espinoza, y la del mismo Kant, la de todos los grandes genios que fueron a la vez almas nobles. ¿Qué digo? En el fondo, es la de todos; la del salvaje mismo, a pesar de los errores groseros de la limitada sabiduría que la aplica.

Es la doctrina del corazón humano. Por lo tanto es la única verdadera y completa. Satisface a la mente y al corazón; toma en consideración al individuo y a la sociedad universal; asigna al hombre su verdadero lugar y le intima su verdadera ley; se preocupa y se inquieta por el presente, a fin de mantenerlo en el orden, y por el porvenir, a fin de asegurar sus progresos. Abarca, en una palabra, en toda su amplitud la naturaleza, y el hombre, y los siglos y la inmensidad.

Sí, pero hace falta un cierre, para fijar ese programa magnífico.

Yo demostraré que, sin Dios, todo eso se evapora, como un espejismo, y nos deja sumidos en las tinieblas.

Es la última etapa que nos toca recorrer. Es tanta su importancia que no podemos menos de recogernos un poco, y, antes de sacar las consecuencias de nuestros principios, recopilarlas en algunas breves fórmulas que puedan servirnos de guía.

IV

La idea del bien, según decíamos, es una de aquellas que se imponen a todos los hombres. Los que la niegan, y pretenden no ver en ella más que una superstición, cuyo origen explican en no

se qué ilusión atávica, piensan de ella, inconscientemente, lo que todo el mundo.

Así como el que declara imposible el movimiento no deja por eso de andar; así como el que considera cosa mala la vida no deja por eso de amarla; así como el que dice: No existe la verdad, no por eso deja de afirmar y de negar y, por lo mismo, de rendir homenaje a la verdad; así como el que pone el libre albedrío en tela de juicio no por eso deja de pretender hablar libremente de él, por lo menos hasta el momento en que se lo pregunten; así quien niega el bien no deja por esto de proclamarlo implícitamente en toda circunstancia. Cuando es *él* quien habla, y no el sistema, la llamada superstición recobra sus derechos. Él estima y menosprecia; alaba y censura, y en vano se excusa diciendo no hallar en ello sino una manifestación del instinto, inclinado a simpatizar con ciertos actos y a sentir antipatía contra otros: en esto se miente a sí mismo. Por poco que se interrogue, verá que la alabanza y la censura no pertenecen al dominio del instinto. A menos de querer significar un instinto de la razón; mas entonces se cae en el equívoco. Un instinto de la razón es una apreciación cuyo motivo, no por quedar algo obscuro, deja necesariamente de existir, y de existir en todos los hombres.

El principio, manifiesto o claro, que sirve de norma a esas apreciaciones morales, es la idea de bien.

No me detendré en hablar otra vez de los sistemas que han pretendido establecer doctrinas morales sin tener en cuenta esa idea. Me he visto precisado a insistir en ella para evitar la impresión de una posible escapatoria; pero ahora, una vez hecho, puedo con toda libertad decir: En el fondo era cosa inútil. No se trataba más que de sistemas, y ¿qué significa un sistema frente a las afirmaciones de la vida?

Todos creen en el bien, aun los que lo niegan: afirmación que conviene retener en la memoria, y cuya consecuencia vamos a sacar inmediatamente.

A este fin, hemos analizado brevemente la idea del bien, para descubrir su contenido, y nuestro análisis puede resumirse de este modo: Bien es el orden establecido por la razón en las acciones humanas, conforme a la naturaleza del hombre y al lugar ocupado por él en la creación.

Descubrimos en nosotros tendencias diversas, pero juzgamos al mismo tiempo su valor relativo, y la razón nos invita a respetar su jerarquía, con el objeto de respetarnos a nosotros mismos en cuanto hombres. La moral individual no es sino el conjunto de las prescrip-

ciones particulares que asegurarán en cada uno de nosotros ese respeto de la naturaleza humana.

Descrubrimos luego que nuestro ser no está aislado, sino comprometido en un sistema de dependencias, cada vez más amplio, que constituye un orden, un plan, una naturaleza de las cosas que la razón nos lleva a apropiarnos, por un consentimiento en el orden universal. De este segundo punto de vista nace la moral social, cuyas ramificaciones, cada vez más tenues, se extienden en cierto modo hasta el infinito.

Esta concepción, como he dicho, es la de los más grandes entre los filósofos, y, al mismo tiempo, revela al más humilde de los espíritus lo que llevaba dentro de sí, sin ser capaz de verlo.

Cuando el hombre del pueblo dice: Debe uno respetarse a sí mismo, no hace sino repetir en términos sencillos el famoso precepto de Sócrates: Conócete a ti mismo; el de Platón: Honra a tu alma; el de Kant: Obra en todas tus cosas de modo que respetes en ti la humanidad; el de Leibnitz: Trabaja en ti para el bien de la naturaleza; el de la sabiduría sutil de nuestro siglo: Sé lo que eres, hombre, sé hombre; libre como eres, sé libre. Cuando, por otra parte, el hombre del pueblo dice con el buen Lafontaine:

Debemos ayudarnos uno a otro: ley es de la naturaleza,

¿qué hace sino admitir espontáneamente, como lo hace el filósofo por sistema, aquello que se le presenta en las relaciones de los seres como el *orden de las cosas*, y, por tanto, como el bien?

Estamos, pues, aquí en el verdadero corazón del problema, en el verdadero punto de vista de la moral propiamente humana. Considerada así, la moral no es ya un sistema: es el corazón humano formulado; es el pensamiento de todos simplemente puesto en orden. Y en esto está su fuerza, y de esto depende que ella resista y esté segura de resistir siempre a los asaltos de sus adversarios; ya que, por una fortuna singular que es la prueba suprema de su verdad, tiene por aliados inconscientes a los mismos que la atacan. Están contra ella, en su cátedra doctoral; están a favor de ella desde el momento en que se distraen de su cátedra. En familia, en la calle, juzgan exactamente como todo el mundo. Pues bien, si es en la plaza pública donde se aprende gramática, según se pretende que decía Malebranche, es sobre todo allí donde se aprende la moral, por ser allí donde se encuentra el corazón humano.

Nos corresponde, por último, averiguar si esa moral de todos — insisto en llamarla así — puede aguantarse ella sola, sin hacer

apelación a Dios. La cuestión queda esta vez claramente concretada: — y espero que la solución no será menos clara, por poca atención que me preste el lector.

* * *

Hagamos notar de momento que gran número de pensadores contemporáneos — podría decir la mayoría, y digo que en todo caso los mejores — nos acompañan hasta aquí, en el análisis de los fundamentos de la moral. Creen como nosotros en el bien, y hacen de él algo absoluto: algo que impone, a lo cual podremos rehusar el concurso de nuestros actos, pero no la aprobación de nuestra mente.

Lo que hay es que ellos no quieren ir más allá. Una vez constituído nuestro ideal moral, tal como nos lo da el análisis esbozado más arriba, cierran la puerta a toda ulterior pesquisa, y descuelgan la escalera que permitiría nuevas ascensiones.

La razón, dicen, descubre el orden; la voluntad lo acepta; la vida práctica pónese luego bajo el régimen de la razón y de la voluntad, y aquí acaba todo. Así queda cerrado el ciclo de la vida moral. Todo pasa en nosotros y mediante nosotros. La autonomía del ser humano es completa. El hombre es el señor de sí mismo; de nadie recibe imposiciones más que de su propia razón; y en el fondo, es mero ejecutor de su propia voluntad. Ha visto lo que debe hacer, y se lo impone a sí mismo; procura ejecutarlo; su conciencia aprueba en la ejecución lo que en principio había concebido, y helo aquí todo. Nada de Razón suprema para justificar la ley; nada de Voluntad suprema para apoyar el deber. El hombre moral está solo; su razón individual es soberana; su voluntad, intangible; es el erizo arrollado en bola. No os acerquéis a él.

Parece que estoy bromeando, y hablo seriamente. Dígnese el lector oír a dos representantes de este espíritu. El uno ya un poco antiguo: es Proudhon. — «Dios, dice, es lo arbitrario, es el mal. El principio de la justicia está en el hombre, únicamente en él. Ved cómo ya, encima del polvo de las creencias pasadas, la humanidad jura por sí misma. Ella exclama, puesta la mano izquierda sobre el corazón y extendida la diestra hacia el infinito: Soy yo la reina del universo. Todo cuanto hay fuera de mí, es inferior a mí, y no dependo de ninguna majestad.»

El otro autor es mucho más reciente. Los que están al corriente de las cuestiones contemporáneas le reconocerán por su manera de decir:

«La unidad de principio a la cual se reducen las tendencias generales del espíritu moderno en todos los órdenes no es difícil de descubrir. Una palabra la expresa: la palabra autonomía; por la cual entiendo yo la certeza invencible que tiene el espíritu humano, llegado a su actual grado de desarrollo, de poseer en sí la norma de su vida y de sus pensamientos, con el deseo profundo de realizarse a sí mismo obedeciendo a su ley.»

No me daré el vano gusto de señalar la ridiculez de las frases de Proudhon, y el ligero sabor que de ella queda en las palabras de Sabatier, al pretender encerrar así el *espíritu moderno* en los límites de una escuela. Sea como quiera, vengamos al fondo de las cosas. Todas estas tendencias manan de una misma fuente. Manuel Kant es su patrón.

Y, en efecto, si preguntáis a Kant en qué consiste el deber, os contestará: Deber es la ley que la voluntad se impone a sí misma. ¿Qué es el bien? El respeto a esta ley, tal como nos la hemos impuesto.

Si insistís en saber por qué razón la voluntad humana se impone así una ley a sí misma; qué interés interior o exterior intenta poner en salvo, responderá Kant: ¡Vano problema! No se quiere poner nada en salvo sino simplemente obedecer. Pues la ley moral es una ley que se presenta como teniendo una autoridad y un valor en sí misma, independientemente de sus resultados en nosotros y fuera de nosotros. Posee los caracteres de la necesidad, por ser universal, y no puede uno practicar su contraria sin tener el sentimiento de que, obrando así, se deja de ser hombre. Basta esto. No la toméis, pues, como una consecuencia, sino como un principio; no la hagáis aparecer al final de un raciocinio, antes ponedla a la cabeza de todo raciocinio, como base firme de toda actividad mental ulterior.

Porque, dice Kant, si considero la razón teórica, la encuentro sospechosa. No llega a lo real más que a través de formas innatas, como a través de cristales colorados y deformadores. Sólo el bien se me impone sin ninguna duda posible. Él es mi primera certeza, el primer escalón que no siento ceder. Puedo, por tanto, partiendo de esta idea y analizando sus condiciones, deducir todo lo restante, y hasta al mismo Dios; pero tratar de justificarla a ella en primer término no puedo hacerlo más que poniendo en juego principios teóricos; y los principios teóricos carecen de todo valor, a menos de apoyarse en ella. En resumen: todo depende de ella en nuestra inteligencia, y, por lo mismo, ella no depende de nada.

Fieles a nuestros hábitos de atención y benevolencia, reconozcamos que no falta grandeza en esta doctrina moral.

Levantar la idea del deber a la altura de un primer principio, equivale a subrayar hasta el exceso el carácter imperativo de esta ley, y en ello hay un hermoso movimiento de conciencia; un hermoso gesto que nos consuela un poco del triste nivel de la moral utilitaria.

Añadid que este filósofo — hay que decirlo en alta alabanza suya — no entendía con ello suprimir a Dios; sólo hay que llegaba a Él por un camino diverso, camino que hemos de recorrer también nosotros, perfectamente de acuerdo, esta vez, con el maestro quizá menos discutido del pensamiento moderno.

Pero esta argumentación, hay que reconocerlo, es abusiva, y su abuso ha producido otro mayor; pues si Kant no lanzaba a Dios de las bases de la moral más que para encontrarle de nuevo en la cumbre, muchos de sus discípulos no han querido seguirle más que en el primer paso, y en sus sistemas descoronados el hombre ha quedado solo.

No me detendré en discutir las tesis metafísicas que condujeron a Kant a tales resultados: sería cosa larga y poco útil. Me contentaré con hacer observar que su ley moral suspendida así en el aire, entre cielo y tierra, como decía Schopenhauer, merece el reproche que dirigía poco ha Proudhon a Dios: ¡es lo arbitrario!

Bien está el honrar la conciencia humana; pero ¿no conviene también hacernos el honor de tratarnos como seres racionales? Si nuestra voluntad se impone a sí misma una ley, ¿no le está acaso permitido el preguntarse las razones? Un precepto sin causa; una ley sin objeto — el mismo Kant es quien lo declara —, un orden que no procede de nadie, ni de nada, pero que yo siento en mí, decís, como un instinto irresistible, ¿no es por ventura una especie de fatalidad que está en el derecho de sacudirse tanto como en el de obedecerla el ser racional que existe en mí? En el ser humano, ¿es la cabeza el guía de los miembros, o son los miembros los que han de guiar la cabeza? En la filosofía de Kant, esta última hipótesis es la verdadera. Este filósofo transtorna el hombre; le hace andar al revés, como la serpiente de la fábula. La conciencia ciega es quien gobierna, y el entendimiento es mero seguidor.

Sé el porqué de ello: su metafísica le arrastra. Pero la metafísica de Kant no se impone a nadie. No se impone ni aun al mismo Kant; pues — y esto me sería fácil demostrarlo — ella se niega a sí misma, a cada instante, en el pensamiento del filósofo. Este pensa-

miento, a pesar de su vigor, está condenado a contradicciones perpetuas. ¿Y cómo puede ser de otra manera? Cualquier sistema que se construya no puede serlo más que con la razón; y concluir después que la razón es sospechosa, es oponer la razón a sí misma, es agarrarse a sí mismo por el cuello de la ropa, como el Harpagon de Molière, o, si se prefiere una comparación más científica, es como si el albañil que cae de un techo recurriera, para detenerse, a su propio poder de caída.

Vano será todo cuanto haga Kant; el espíritu del hombre es una fábrica de *porqués*. Si queréis lanzarle en la aventura penosa de la vida moral, habéis de decirle por qué; lo que se quiere de él; con qué título se impone la ley que se le propone. Fuera de esto, dirá: Yo soy libre. Si las leyes de mi razón son sospechosas, las de mi conciencia pueden serlo también. ¿No llego, decís, al ser más que a través de unos anteojos deformadores? Pues tampoco quizá llego al bien sino a través de prejuicios atávicos. Esto es lo que dice la moral positiva, y os halláis desarmados delante de ella, si vuestra mente no puede reconstruir en todos los momentos un edificio sólido de motivos, demostrando el valor de la moral, y justificando el instinto del deber que en nosotros sentimos.

Esto lo han reconocido, por lo menos en general, los filósofos contemporáneos de que antes hablábamos. Pero como se atienen, aun más que Kant, a esa famosa autonomía, orgullo de nuestro tiempo, mientras llega la hora de verla convertida en una de sus ridiculeces, procuran salir del apuro de una manera distinta, y dicen: No, la ley moral no es arbitraria. No, el mandato de la conciencia no se impone sin ninguna razón. ¿En el mismo Kant no hallamos acaso esta magnífica teoría — a ella aludíamos poco ha — según la cual conviene considerar la *humanidad* como un fin?

¡Respeta en ti la humanidad! Tal es el objeto de la ley moral, tal es la razón del mandato. Resulta en Kant una contradicción el haber introducido esta noción, por cuanto renuncia así a su *imperativo categórico;* pero en esto está, sin embargo, la verdad, y esto nos dispensa de buscar la fuente del deber moral en una razón o una autoridad exterior al hombre.

Porque ¿qué es lo que se debe dejar a salvo para que una doctrina moral sea racional y completa? Dos cosas. Ha de declarársenos lo que de nosotros se quiere, y esto, decimos, es la necesidad de mantener dentro del orden la naturaleza del hombre y sus relaciones con el exterior. Ha de decírsenos luego por qué hemos de guardar ese orden. Pues bien, para hacernos con ese porqué, nada nos obliga a salir del mismo hombre. En efecto, la razón, al señalarnos el ideal

moral en cuestión, nos lo señala como una cosa cuyo valor para nosotros no podemos negar, pues de nosotros mismos se trata. Lo que se trata de constituir es el hombre; lo que se trata de hacer brillar en nosotros con todo su resplandor ideal es la naturaleza humana. Y ¿podemos acaso dejar de querer ser hombres? ¿Podemos acaso negarnos a convertirnos plenamente en lo que somos parcialmente; a convertirnos realmente en lo que virtualmente somos? Algo hay en nosotros que se resiste a ello: es la voluntad inferior, sensible, aferrada al placer inmediato; pero la voluntad racional, una vez concebido el ideal del hombre, no puede menos de quererlo e inclinarse a él con todas sus fuerzas. Y habiendo obstáculo, habrá también coacción. Esta coacción impuesta por la voluntad superior del hombre a la voluntad inferior es lo que constituye la obligación.

Y así, nada viene de fuera; el hombre es quien se impone a sí mismo su ley. Es a la vez súbdito y legislador, y no lo es porque una voluntad exterior, temporal o eterna, nos imponga el bien que estamos en el deber de cumplir, sino «porque lo queremos inevitablemente nosotros mismos».

Pido al lector dispensa de esas sutilezas: no soy yo quien las crea; al contrario, me limito a ponerlas en claro todo lo posible; y espero que aquellos a quienes son familiares esas cuestiones me harán justicia. Pero es preciso ver el fondo de las cosas, aun a costa de un esfuerzo.

* * *

Volvamos, pues, a las dos condiciones que, según hemos dicho, son imprescindibles a una moral racional.

Ella debe, ante todo, establecer su objeto. Este objeto, aquí, es la salvaguardia de la naturaleza del hombre, así como de todas sus relaciones naturales o adquiridas en el medio en que está situado. Está muy bien; generoso ideal; pero tengo el derecho de preguntarme si este ideal propuesto a mi aprobación, y también a mis sacrificios, tiene de sí una consistencia suficiente para merecer tales esfuerzos.

¿Qué será ese *hombre ideal,* cuya realización en mí se me propone? A menos de resucitar a Platón y de acudir al *absoluto,* no puedo ver en él más que una pura concepción de mi espíritu. Ninguna existencia tiene; es una idea que me formo de lo que podría ser, y no soy. Quieren que llegue a serlo; conforme; pero pregunto por qué; pues, si no se pasa de aquí, esta concepción ideal no tendrá, a mi vez, más

valor ni mayor fuerza persuasoria que los de un sueño forjado por mi fantasía y de un castillo construído en el aire por mí.

Si sueño que soy rico, podrá esto fácilmente hacerme venir ganas de llegar a serlo; pero no me acudirá el pensamiento de tomarlo como una obligación, ya que, siendo este sueño obra mía, no puedo considerarlo como superior a mí hasta el extremo de imponerme su realización con actos míos. — De igual manera, si pienso en la perfección del ser humano, no se sigue que deba yo por ello convertirlo en objeto de mis solicitudes. Sería como una imagen que se forma en el espejo, y en cuyo seguimiento se pusiera el espejo, sin pensar que es él quien la ha formado.

Se dice: No puede dejar usted de ir en pos de este ideal, ya que esto, en el fondo, equivale a buscarse a usted mismo. Este ideal es el hombre; y, por consiguiente, usted mismo. ¡Grave error! Este ideal es el hombre, y, por consiguiente, no soy yo, pues yo no soy *el hombre,* sino *un hombre. El hombre* — realmente no existe, a no ser en un mundo ideal que, precisamente, se pretende dejar cerrado. Trátase, según vosotros, de formarlo; y, por tanto, no existe. ¿No sois acaso vosotros los primeros en decir que, para alcanzar vuestro ideal, debo yo desprenderme de mí mismo? Habré de dejar de halagar al hombre existente, en beneficio del que no existe: y me temo que no sea esto soltar la presa por la sombra.

¿Qué me podréis decir para persuadirme? Mi argumento es muy claro. Una simple concepción de mi mente no me compromete a nada, como no me compromete una alucinación o un sueño. ¿Qué diferencia ponéis entre un sueño y vuestro ideal?

Convengo en que no será costoso responderme. Se me dirá: Un sueño es mera ficción, al paso que el ideal del hombre es una verdad. ¿Es una verdad? ¿Por qué? Porque expresa el orden real de las cosas, tal como la naturaleza lo ha formado.

¡Ah! una verdad. ¡Ah! orden real de las cosas. ¿Y qué es eso de *verdad?* ¿Qué es eso de orden real de las cosas? ¿Qué es asimismo eso de la *naturaleza* que ha formado ese orden y fundado así esa verdad?

Hay, en el Diccionario filosófico de Voltaire, un pasaje muy bello que yo desearía ver aprendido por muchos pensadores: «Pobre hijo mío, dice la naturaleza a un filósofo, ¿quieres que te diga la verdad? Es que me han dado un nombre que no me conviene. Me llaman naturaleza, y toda yo soy arte. Responde el filósofo: Es verdad: cuanto más pienso en ello, más claro veo que no eres sino el arte de algún gran ser muy poderoso e industrioso, que se oculta, y que se deja entrever».

Esto es, en realidad, «el orden de las cosas».

Hemos empleado largos capítulos en referir este orden a Dios; es un trabajo que puedo considerar como incontestable, y del cual nos hemos de beneficiar.

Sin Dios, no habría *orden de las cosas;* sin Dios no habría *naturaleza;* sin Dios no habría tampoco *verdad* relativa a este orden y a esta naturaleza. Sin Dios, no habría, pues, moral, ya que la moral no es, como se dice, sino la verdad de la conducta apoyada en el orden de las cosas. La verdad, según largamente dejamos establecido, son las concepciones de la Inteligencia creadora. Ella es quien ha «soñado» el mundo; de ella, pues, derivan así las naturalezas que lo componen, como las relaciones que las congregan, como las leyes que deben regirlas. En Dios, por tanto, ha de buscarse la fuente del ideal humano que la moralidad nos propone. Él es quien concibió el hombre: ¿Y cómo podría serle extraño vuestro ideal del hombre? En él es donde toda verdad tiene su fuente: Y ¿cómo podría no depender de él el bien, que no es sino la verdad práctica?

No busquéis, pues, sino en él el origen del bien, y, por una consecuencia necesaria, no busquéis tampoco sino en él el origen de la obligación que el bien impone. Estas dos cosas, en efecto, se sostienen la una a la otra. Si estoy obligado al bien, es por tener el bien un valor que me obliga.

Decir, como los partidarios de la autonomía, que yo me obligo a mí mismo, no es decir absolutamente nada; pues será menester en seguida preguntarme si estoy obligado a obligarme. Y si respondéis que no, desaparecerá toda obligación verdadera. Si respondéis que sí, será preciso decir el porqué. Pues bien, este porqué es imposible hallarlo fuera de la idea divina. Esto queda ya establecido en nuestros análisis relativos a la verdad; pero cuesta poco probarlo de nuevo en el aspecto especial de la cuestión presente.

En efecto, una de tres cosas: — o este ideal no es sino una creación de mi mente, y entonces es él quien depende de mí; o bien representa fuera de mí un orden puramente fortuito, y entonces, además de ser esta concepción imposible, según hemos demostrado, resultaría siempre que, no siendo el azar nada, ni nadie, no acierto a ver por qué haya yo de sacrificarle este algo y este alguien que soy: o bien, por fin, el ideal moral representa un orden de cosas necesario, pero que consideráis sólo como un *hecho*, sin querer ligarlo a ninguna causa, y en este caso os desafío a ir más allá de este hecho y hacer salir de él un derecho.

Sólo podréis decirme una cosa: He aquí lo que es; mas os responderé: ¡Pues bien, sea! Si este orden me place, tal vez me acomo-

daré a él; pero esta moral no tendrá ningún otro alcance. Es la moral del interés o del placer, y hemos visto que ella se detiene con razón en el umbral del sacrificio. Si, sin agradarme, este orden me seduce por su grandeza, me pareceré a Marco Aurelio o Epicteto, y seré moral a la manera de ellos; pero lo seré libremente, o, lo que es lo mismo, arbitrariamente, y podría añadir solitariamente; y, en todo caso, no establecéis con ello más que ese *persuasivo supremo*, de que hablan ciertos filósofos. De obligación, ni rastro. No conseguiréis demostrarme que mi razón sea deudora de algo a eso que existe fuera de mí sin razón; que deba yo sacrificar mi persona a lo que no es sino un hecho brutal, y, en una palabra, que esté dentro del orden el que yo haya de esforzarme en acomodarme al orden.

Mas yo me siento obligado al bien. Lo repito: los que niegan esta obligación, la afirman en toda circunstancia.

¿A qué recurrir, pues, para fundarla?

Se hace preciso recurrir a Dios.

Entonces, efectivamente, todo cambiará de aspecto.

Pues, ¿qué se necesita para que esté yo obligado a acomodarme a este orden? Se necesita que, de un modo u otro, el orden se dirija a mí para obtener mi concurso, y, además, que me hable con una autoridad capaz de impedirme toda negativa. Y esto se realiza cuando yo contemplo este orden en su fuente.

Dios concibió los seres. Dios quiso los seres. Y así como su concepción determina su naturaleza y su ley, e impone una y otra a toda razón salida de la suya, así su voluntad funda su derecho, e impone este derecho a toda voluntad primera.

Pues bien, yo, ser moral, soy una de esas voluntades derivadas, una de esas razones subalternas. En cuanto racional, soy partícipe de la Razón eterna causa del orden, y puedo contemplar este orden. En cuanto libre, soy partícipe de la eterna voluntad, y debo orientarme como ella, so pena de salirme de mi ley. Me sucede a mí, en el fondo, como a todos los seres de la naturaleza, que no son, a su manera, más que ejecutores del pensamiento divino. Sólo que unos ejecutan este pensamiento sin saberlo, y sin medio alguno de substraerse a él: éstas son las naturalezas inferiores guiadas por la fatalidad. Otros hay —y en este caso está el hombre — que tienen también su ley, pero pueden libremente conformarse o sustraerse a ella. ¿Y van en efecto a sustraerse a ella? No deberían hacerlo, pues esto sería salirse del orden, y en este caso, de un orden que no es ya una mera concepción de mi espíritu, ni tampoco un simple hecho, sin significación moral; sino un orden que posee un valor en sí mismo,

y un valor absoluto, por representar la idea creatriz, la idea madre, la cual, siendo tipo de las cosas, anterior a ellas, representa por necesidad su ley.

Concibo, pues, fácilmente que una ley tal tenga el derecho de regirme, tanto como lo tienen las leyes físicas que rigen la materia, y como las que rigen la vida del animal o de la planta. Si el fuego fuese inteligente y libre, debería quemar por deber como ahora quema por necesidad. Así el hombre ha de obedecer libremente a lo que se le muestra como orden, y, por tanto, como idea creadora, y, por tanto, como voluntad creadora, y, por tanto, como ley, en el doble aspecto de la verdad y del derecho.

Y entonces la moralidad toma un sentido que no podría tomar fuera de esta concepción necesaria. Ya no soy mi único juez. No tiendo a realizarme a mí mismo, sino que hago en mí algo distinto de mí, a saber, Dios, en una de sus voluntades.

Mi acción hacia fuera alcanza a su vez una razón de ser; por cuanto, fuera de mí, lo que encuentro es aún a Dios. La sociedad de los hombres y la de todos los seres representa un pensamiento divino, con el cual estoy ligado, pues forma parte de esta familia y mi razón ve en ella su función bien indicada.

El amor de mi prójimo, el don de sí, el sacrificio, el perdón de las injurias: todo recobra su valor y se impone. No estamos ya en presencia de fantasmas abstractos o de concepciones arbitrarias, sino de realidades cálidas, apremiantes, como el pensamiento eterno y como el amor divino.

Es la *Ciudad de Dios* de Agustín, o mejor, es el *Reino de Dios* del Evangelio. En él tengo mi sitio, y me complazco en ello; lo contemplo y por él trabajo.

Trabajo así por mí mismo, ya lo sé; pues, al cabo de todo, hay mi felicidad, de la cual ha hecho Dios la flor del orden. Pero no por ello soy yo un egoísta, ya que tampoco me siento por ello independiente.

Aunque la voluntad de Dios tenga por objeto mi bien, no por ello deja de imponerse (al paso que no se impondría, si fuese mi bien sin ser al mismo tiempo el suyo). Por otra parte, el que Dios quiera el bien para mí, no me impide que lo quiera yo para él.

En una palabra, yo quiero lo que quiere Dios; hago lo que Dios hace; pienso en lo que Dios piensa, al mismo tiempo que por naturaleza soy algo de lo que Dios es.

Soy, pues, tres veces divino: divino por el ser que tengo del Ser primero; divino por mi pensamiento que en el suyo se modela; divino por mi acción realizadora de su voluntad.

Y estoy, finalmente, dentro de mi ley. Pues, no siendo mío, sino perteneciendo en todos sentidos a otro, no tengo derecho a encerrarme dentro de mí mismo.

Nada de lo que sale de Dios tiene derecho a dejar de ser divino.

Me parece que esta doctrina es elevada y racional, y hasta clara, de muy diversa manera que las argucias de la moral positiva, de la moral utilitaria, o de la moral del deber puro, a estilo de Kant y sus adeptos.

Si se tratase ahora de eficacia, de acción posible sobre las masas, y hasta sobre la mayoría de los individuos superiores, tendría a mi favor todas las ventajas.

Tendría a mi favor la historia entera, que nos manifiesta siempre que el rebajamiento de la moral es paralelo al de la idea divina.

Tendría a mi favor la experiencia de toda conciencia recta, la cual me confesaría que, en los momentos difíciles, bajo el golpe de tentaciones violentas, esas cuestiones de simpatía, de utilidad social, de belleza estética, y todo lo demás, son cosas muy frágiles y no llegan a valer un solo acto de fe en Dios.

Tendría a mi favor los mismos adversarios, no inconscientemente, como hemos visto más arriba, sino explícitamente. Podría citar los más clarividentes, los más elevados de mente y corazón, y les mostraría espantados de que la negación total arranque a nuestra humanidad el «gran par de alas indispensable para levantar al hombre por encima de sí mismo»;[1] declarando con Renán que, fuera de las creencias, no se vislumbra el medio de dar a la humanidad un catecismo moral en adelante aceptable;[2] preguntándose, con Scherer, si no retrocedemos hacia la barbarie, y concluyendo: «Sepamos mirar las cosas tales como son: la moral buena, la verdadera, la antigua, la categórica, la imperativa, necesita del absoluto; aspira a la trascendencia; no halla su punto de apoyo más que en Dios.»

Esta última proposición es la que yo quisiera demostrar. Me atrevo a esperar que es cosa ya resuelta. Las consideraciones prácti-

1. TAINE, *Le Régime moderne*, II, p. 118.
2. *Avenir de la science*, préface, p. 18.

cas que podría añadir desarrollando el punto de vista aquí indicado no estarían faltas de fuerza; pues el juzgar del árbol por sus frutos, como dice el Evangelio, no es en definitiva sino hacer una aplicación del método experimental al orden humano. El hecho es la piedra de toque de la idea, y me parece con razón que el progreso o el retroceso de las almas por causa de esa o de aquella idea o doctrina no es, ciertamente, un mal punto de partida para juzgar de dicha idea o doctrina.

Pero estas consideraciones son ya corrientes. Nos son familiares; todo el mundo puede, sin grande esfuerzo, reflexionar sobre ellas. Termino, pues, aquí nuestro estudio sobre la idea del bien, y considero como cosa incontestable que esta idea tiene en Dios su base primera. Y vamos a ver, en el siguiente capítulo, que halla también en Dios su término.

CAPÍTULO VIII

LA IDEA DE DIOS Y LA MORALIDAD

B) La Sanción

Tan eficaz es la idea del bien para demostrar a Dios, que algunos filósofos, algo desconfiados en cuanto a todas las demás pruebas, se cogen a ésta y la proclaman invencible.

Tal es el caso, muy interesante, de Kant, a quien tan a menudo hemos de combatir en otras materias, y a quien, sobre este punto, hallamos en plena comunión de pensamientos con nuestra filosofía y nuestra religión cristiana.

Kant pretendió debilitar todos los principios que conducen a Dios partiendo de la contemplación de la naturaleza. Así lo exigía su metafísica, y, después de algunas vacilaciones, cuyo rastro aparece en sus escritos sucesivos, acabó por sucumbir a su metafísica. Llegado, empero, a la idea del bien, se detiene. No se cree con facultad para proseguir adelante; y de tal modo cree imposible que pueda desconocerse este profundo sentimiento del deber inserto en nuestro espíritu, que se decide a tomarlo como punto de partida para todo, como base primera sobre la cual habrá de construirse toda vida reflexiva; y que habrá de servir para demostrarlo todo, así la libertad humana como a Dios.

Sin duda, hay aquí exceso; la idea del bien, por muy evidente que sea, no es la primera de nuestras evidencias; apóyase a su vez en bases racionales, cuya solidez ha podido servir de apoyo a pruebas completas.

Pero, en todo caso, aun siendo kantiano irreducible, desde el momento en que se admita el bien y la obligación de practicarlo, queda abierto un camino muy ancho para llegar a Dios: es la idea de sanción, la cual — según espero poder probar — forma *pendant* indispensable con la de obligación, y, por tanto, es una demostración de la dependencia absoluta de la moral con respecto a la idea de Dios.

Tal es, pues, el tema que vamos a proponer.

¿Hay una sanción moral?

¿Puede esta sanción ser realizada por el juego espontáneo de la naturaleza y de la vida humana? Y, en caso de respuesta negativa a esta última cuestión, ¿a qué o a *quién* se habrá de recurrir?

I

No tenemos sólo el sentimiento de nuestro deber, sino también el de nuestro derecho. La injusticia de las cosas, no menos que la de los hombres, nos subleva. «¡Bien merecido lo tenía!», decimos del culpable que paga las consecuencias de su iniquidad. Si el castigo es duro y misericordioso nuestro corazón, compadeceremos de grado al *hombre;* pero del *pecador* diremos que tiene su merecido y nos inclinaremos ante la justicia castigadora.

Si, por el contrario, es un inocente, si es un hombre virtuoso quien se ve privado del fruto de sus sacrificios, quien gime abrumado por la violencia de los sucesos o de los hombres, sentimos rebelarse nuestra mente y nuestro corazón; miramos a lo alto, por un movimiento instintivo, y se plantea en nuestro espíritu la cuestión misteriosa del destino.

¡Vaya un orden!, exclamamos. La naturaleza nos invita al bien, y, en su seno, resultan el mal o la indiferencia estúpida los triunfadores. «Sé justo y serás dichoso»: tal es el grito de toda conciencia humana, y parece como si fuéramos sólo oídos por un eco burlón que nos responde: «Sé justo, y sufrirás eterno engaño.»

«Hay, dice el Eclesiástico, justos a quienes se trata conforme al merecido de los malvados, y malvados a quienes se trata conforme al merecido de los justos»: y nuestra conciencia protesta contra tal inversión de papeles.

A ciertas horas, bajo la influencia de este descubrimiento turbador, no es sólo la indiferencia lo que atribuimos a la fortuna, sino que hasta la injusticia nos parece erigida en principio, y nos sentimos tentados a exclamar con la Biblia: «He aquí la tierra en manos del malvado». «¡Derraman los oprimidos lágrimas, y no hay quien los consuele! ¡Son el blanco de la violencia de sus opresores, y no hay quien los consuele!... ¡Dichosos los que no han visto la mala obra que se cumple debajo del sol!»

No es sólo la Biblia quien así habla: En su *Essai sur le poème de Job*, Renán, siguiendo a muchos otros, toma a cuenta propia las conclusiones de su texto. «Por un lado, escribe, la conciencia señala el derecho y el deber como realidades supremas; por el otro, los hechos

de cada día infligen inexplicables mentís a esas profundas aspiraciones. De ahí una sublime lamentación que dura desde el origen del mundo. Y que, hasta el fin de los tiempos, hará subir hasta el cielo la protesta del hombre moral.» (*Essai sur le poème de Job*, p. 67.)

Y, en efecto, todos los pueblos, sin excepción alguna, tuvieron la preocupación de hallar para el bien y el mal sanciones suficientes.

Claro está que esas sanciones les parecieron deber aplicarse conforme a la idea que del mismo bien se formaban. Las hordas guerreras, por ejemplo, recompensaban a los valientes; los pueblos pacíficos condenaban a los derramadores de sangre. Los esquimales y los indios del Canadá, que vivían de la caza, veían a los grandes cazadores difuntos en una mansión de abundancia, y a los más cobardes de los «tramperos» en regiones desoladas. Pero esto no importa. Cierto es que si la idea del bien ha ido evolucionando, y esto no podemos negarlo, debía evolucionar asimismo la idea de sanción. Prueba de más a favor nuestro; pues lo que pretendemos es, precisamente, que la idea de bien y la de sanción se correspondan, y que dondequiera se creyó en el bien, en la medida o forma en que se haya presentado, se haya también mostrado la idea de sanción detrás de ella, como sombra suya.

Pues bien, así sucedió en los pueblos todos.

La mayoría de ellos hallaron la sanción allá mismo donde nosotros la mostraremos: en el más allá, en la vida futura, de la cual la presente no es sino el vestíbulo; pero aquellos que carecieron de esta noción, o en los cuales se manifestó más débilmente, o casi extinguida, no por eso dejaron de defender la causa de las sanciones, y su demostración posee virtud más demostrativa, en ciertos aspectos, que la de los demás; pues las contradicciones en que incurren, y los extraños forcejeos con los cuales pugnan por salvar esta noción, y las aberraciones en que se hunden a veces antes que renunciar a la justicia suprema, son una más elocuente prueba de la violencia de este sentimiento en los corazones.

No hay, ni aun el Budista ateo, quien no parezca creer, por una contradicción extraña, en sanciones futuras. Un edicto del rey Piyadasi asegura a los condenados a muerte el tiempo necesario para disponerse al pasaje y evitar sin duda las eternas penas. (*Rig Veda*, IV, p. 16).

La metempsícosis, tan profesada en ciertos puntos del globo, responde a este mismo sentimiento; no es, como se podría creer, una doctrina nacida de la especulación metafísica, sino una solución del problema moral, una apelación desesperada a la idea de sanción.

Nacemos condenados a numerosas miserias, y a veces a calami-

dades sin remedio. ¿Por qué? Por exigencias del corazón humano, preciso es que esta condenación no sea injusta, y, como no se puede desmerecer antes de haber nacido, será por haber vivido en otra parte o aquí mismo bajo otra materia, antes de abordar en esta vida donde los dolores nos esperan. Así discurre esa doctrina, y, descubriendo lo mismo en lo tocante a la muerte, cuya obra no aparece más moral que la del nacimiento, se acudirá a las transmigraciones de las almas, antes que renunciar a la justicia que tanto anhela nuestro corazón.

Entre los antiguos judíos, en quienes está lejos de ser clara la idea de una vida futura, el hombre de bien se esforzaba en creer, a pesar de la evidencia, que en la tierra el bien triunfa hasta el fin. Los amigos de Job lo afirman categóricamente, repitiendo, bajo diversas formas tan elocuentes como vanas, que en el mundo gobierna la justicia; que no se ha visto jamás sucumbir al inocente ni perecer al justo; que basta con obrar bien para ser dichoso debajo de su tienda, para guardar sin detrimento sus rebaños, y ver a su posteridad prosperando hasta la vejez extrema. Uno se pregunta dónde podrían tener los ojos. Pero la respuesta es muy sencilla: se los cerraba su obstinado fervor por la justicia eterna. Por robusta que se haya de tener la fe para mantener semejante actitud, el corazón humano la suministrará, antes que renunciar a una evidencia interior más poderosa que la evidencia de los hechos. Se prefiere ir a ciegas que andar con los ojos abiertos en un mundo donde la conciencia humana no encontraría ya a quien hablar.

Es de observar que, por lo que toca al pasado, en los pueblos menos civilizados es donde están menos en favor las sanciones morales, lo cual parece deberse explicar por el nivel más bajo de su misma moral. Cuando no se tiene ante los ojos ningún espectáculo de justicia, fácil es caer en el fatalismo, y aceptar como ley de las cosas lo que no se ve nunca impedido. Cuando, por el contrario, los regímenes sociales van perfeccionándose, y una cierta justicia reina en ellos, toma cuerpo el sentimiento de la justicia ideal, y se siente con más vigor su necesidad. Es precisamente al empezar a gozar de alguna cosa cuando más impaciencia producen sus límites. El que nada tiene cae en desesperación, y ésta carece de deseos.

Con todo, hemos de confesar que el otro extremo es igualmente posible. Si la justicia social progresa de tal suerte que pueda dar a los espíritus poco atentos la ilusión de una justicia completa; si, por otra parte, la ciencia consigue someter la naturaleza en el sentido de nuestras esperanzas de un porvenir halagüeño, algún optimista podrá

pensar que este mundo ofrece sanciones bastantes. Esto es lo que les pasa a algunos de nuestros contemporáneos. Osan hablar de la opinión pública, de la justicia inmanente de las cosas, de las represiones sociales, como si en todo esto estuviesen contenidas sanciones a la altura de nuestro apetito de justicia. Añaden a ello, es verdad, el testimonio de la conciencia, pero con ello la cuestión no adelanta mucho, como a su tiempo demostraremos. Lo que por de pronto retengo es que la persistencia en buscar sanciones allá mismo donde no las hay, es una prueba flagrante del sentimiento humano, que a ningún precio quiere desesperar de la justicia.

Las filosofías antiguas y modernas nos ofrecen ejemplos aun más ostentosos de ese apego invencible.

Dos grandes escuelas de la antigüedad merecen, desde este punto de vista, una especial mención, por cuanto han llevado el respeto a la sanción moral hasta los límites de la paradoja: son la escuela estoica y la epicúrea. Ni una ni otra tomaron una posición fija respecto al tema de la vida futura, y, no obstante, tanto la una como la otra reconocían que el bien supremo del hombre es doble; que ha de comprender a la vez la virtud, por la cual somos lo que *debemos* ser y nos hacemos dignos de felicidad, y la felicidad, que nos hace lo que *queremos* ser, y corona así la virtud. Tratábase de hacer concordar ambas cosas. A ello se consagró toda filosofía algo profunda, pues ni aun un filósofo renuncia fácilmente a hacer entrar en sus cuadros lo que está en el sentimiento común. Pero cuando se llega a la práctica, y no se quieren traspasar los límites de la vida presente, resulta difícil afirmar que la realidad logre reunir la dicha y la virtud en la proporción exacta que nuestra conciencia reclama. La virtud debería producir felicidad; pero a ello se oponen las emboscadas de los acontecimientos y los caprichos de la vida. La dicha debería coronar la virtud; pero la dicha tal como la entendemos, ¿no está con harta frecuencia en oposición con el deber?

¿Qué hacer, pues, entonces? ¿Cómo mantener las relaciones necesarias entre estas dos nociones?

«¡Es muy sencillo!, dirá el epicúreo. La virtud no se distingue realmente de la felicidad; no hay que temer verlas separadas! Sé feliz, y ya serás tan bueno como debes; huye del mal, busca el bien, entendiendo por ello el placer y la pena, y estarás en regla. De suerte que palparás la sanción en el mismo instante de alcanzar la virtud: hay identidad entre ellas.»

El estoico, muy al revés, con ánimo más viril y conciencia más elevada, dirá: «No, la virtud no consiste en ser feliz; sino, al con-

trario, la dicha consiste en ser virtuoso. Busca el bien, aunque sea en el sacrificio, y tu recompensa es tan grande como debe. Procúrate a ti mismo el sentimiento del deber cumplido: en ello está la única satisfacción digna del hombre. Si esto logras, posees ya el sumo bien, que nada podrá hacerte perder; con lo cual queda satisfecha toda justicia, pues serás a la vez virtuoso y feliz.» Lo cual significa que, al revés de Epicuro pero dentro del mismo orden de ideas, a esta filosofía, para conciliar la dicha y la virtud, nada le parece mejor que el confundirlas. «Mira dentro de ti, escribirá Marco Aurelio, y hallarás la fuente de la verdadera felicidad, fuente inagotable, si no dejas nunca de ahondar en ella.»

Esta doctrina es seguramente muy alta, pero contiene una paradoja difícil de ser admitida por los hombres. Queremos ser dichosos no únicamente con la felicidad estoica consistente en el sentimiento de la virtud, sino con una dicha consistente en la satisfacción completa de todas nuestras potencias: inteligencia, voluntad y sensibilidad. El sacrificar esta última equivale a mutilar el sumo bien, y menester es una preocupación muy poderosa para no verlo. Pero de esta preocupación hago yo un argumento; demuestra que, a los ojos de esos filósofos, todo, aun las más chocantes de las paradojas, es preferible a dejar la virtud y la dicha andar cada una por su lado.

A la escuela socrática no le costaba mucho demostrar que el estoicismo, no menos que el epicureismo, andaban por camino falso. Confundir en una sola cosa, en provecho de la una o de la otra, la dicha con la virtud, no es conciliarlas, sino forzar la naturaleza, la cual se niega a verse forzada. Nunca renunciaremos a la felicidad; nunca renegaremos del bien ni lo confundiremos con el placer. Todo está en conciliarlos y hacer que donde está la virtud, venga la dicha a coronarla, y que donde se muestra persistente el vicio vaya la represión a restablecer el orden perturbado. Y por esto Sócrates, y tras él Platón, Aristóteles y sus discípulos, buscan visiblemente sanciones, y, no hallándolas suficientes en esta vida, o caen, en sus días de duda, en el pesimismo, o bien, en los días mejores, miran tímidamente al cielo, no osando emitir una afirmación completa de que allí se nos espera, ni renunciar a la esperanza de subir allí.

Esta actitud es la de los mejores, en toda la antigüedad filosófica; como es también la de los mejores entre nosotros; ¿y qué mejor testimonio a favor de una doctrina que Jesucristo había de llevar a plena luz?

«Si el fin de la vida, ha escrito un contemporáneo nuestro, no

fuese sino la dicha, no habría tal vez motivo alguno para distinguir entre el destino del hombre y el de los seres inferiores. Pero no es así: la *moral* no es sinónimo del *arte de ser feliz*. Pues bien, desde el momento en que el sacrificio se hace deber y necesidad para el hombre, no veo ya límites al horizonte que delante de mí se abre. Como los perfumes de las islas del mar Eritreo, que sobrenadaban por la superficie de los mares e iban delante de los navíos, ese instinto divino es para mí augurio de una tierra desconocida, y mensajero del infinito.»

«Todas mis facultades padecen, escribe otro filósofo; todos mis más nobles deseos mueren impotentes en esta tierra. Mi razón comprende el alcance de estas aspiraciones y de estos deseos, con lo cual se agrava la tristeza de mi suerte. ¡Qué escándalo y qué desorden! Pero, al contrario, ¡cómo se rectifica todo y se ilumina a mis ojos, si hay otra vida! Entonces, todo se explica. Mis padecimientos no son sino la condición de mi personalidad responsable y libre. Todo mi ser moral se crea, todo el orden del mundo queda aclarado hasta profundidades inauditas. Pues bien: si yo veo la conveniencia, la divina necesidad, la grandeza del orden en la hipótesis de otra vida, ¿no sería esta hipótesis más que una quimera imposible y absurda? En cambio, la mayor obscuridad estaría en que todo se limitase a esta vida. Existe, por tanto, otra.» Así habla Jouffroy, y el argumento, no por carecer de rigor absoluto desde el punto de vista de la metafísica, deja por esto de merecer especial atención; ya que, según hemos dicho más de una vez, no todo se reduce a metafísica. Un sentimiento así, francamente universal, no puede menos de ser tenido en cuenta, y la filosofía no tiene derecho a menospreciarlo como ilusorio.

Por lo demás, si se considera de cerca la cosa, siempre se ve que estos sentimientos poderosos que se imponen a la humanidad instintiva no dejan tampoco de imponerse a la filosofía cuando ésta, más adelantada, se ha puesto en el camino de las soluciones completas.

Y éste es, precisamente, el inmenso servicio prestado al pensamiento, en punto a las sanciones morales, por el cristianismo. De una verdad sólo instintiva, o bien que se esforzaba, sin conseguirlo del todo, por llegar a ser racional, hizo, mediante el trabajo de sus pensadores fecundado por la revelación positiva, una verdad sencillamente *humana*, dando satisfacción a todo lo que vale más en nosotros, así a la inteligencia como al corazón.

II

Dije, al empezar, que el sentimiento de nuestros derechos es correlativo al de nuestros deberes. Somos deudores del orden; pero somos también sus clientes, y, si hemos trabajado a favor suyo, parécenos que también él ha de ponerse a nuestro servicio.

¿Está fundado este sentimiento? ¿Se le puede justificar racionalmente, y *demostrar* que, si nuestros derechos quedan desconocidos — entiendo de un *modo definitivo* —, caen también nuestros deberes y a nuestros ojos ninguna fuerza les queda?

Esta demostración es muy fácil.

En efecto: ¿sobre qué se apoyan nuestros deberes? Están fundados en nuestra necesidad de someternos al orden, en cuanto este orden representa a nuestros ojos un bien superior al de nuestra sensibilidad personal: un bien *absoluto,* que tiene *derecho* a solicitar nuestros esfuerzos. Pues bien, este simple enunciado nos prueba que el principio de la obligación moral es un cierto optimismo tocante al orden de las cosas. Si este orden no es bueno, ninguna razón hay de favorecerlo. ¿Por qué sacrificarnos a lo que sería puro azar, o desorden, o malicia? Hago el bien para obedecer a la ley universal; lo hago para entrar en la corriente general de la creación; para mantenerme en mi ley lo mismo que los demás seres; para seguir la naturaleza, conforme a la expresión de los filósofos. Lo cual supone que, si la naturaleza no exige ser seguida; si la ley universal es el desorden; si la corriente de la creación anda al azar y ningún cuidado tiene de la moralidad, esta moralidad carece de base.

Muy profundamente lo dijo Kant: una voluntad libre ha de poder estar conforme con aquello a que debe someterse (*Razón práctica,* cap. II, § 5). Hemos de someternos al orden de las cosas para seguir la ley de nuestro medio; este medio, decís, no forma conmigo más que una cosa; por consiguiente, he de ajustarme a la ley de esta unidad. Muy bien; pero ¿y si esta unidad está rota? ¿Y si no existe concordancia entre mi ley que es practicar el bien, y el orden del universo que no esté al servicio del bien? A nada quedo entonces obligado; habéis suprimido el principio de la obligación moral, y, en esta hipótesis, la verdad estaría en la moral del interés. La naturaleza, se diría, no liga a nada, no se cuida de nada: cada uno, pues, cúidese de sí mismo. Sentimos apetito de dicha, éste es el hecho: partamos de este hecho, y al mejor camino para llegar a la dicha considerémoslo como el bien.

Puede refutarse esta moral apoyándose en el sentido común, sin excluir ni aun a los preconizadores de la doctrina, ya que ni ellos mismos creen igual que los otros, según decíamos, en un bien que no es bien personal nuestro, sino un bien en sí que ha de practicarse aunque nos conduzca al sacrificio. Pero si se refuta esta doctrina es menester guardarse de volver indirectamente a ella declarando que el orden de las cosas, considerado en su conjunto, carece de todo carácter moral; pues se seguiría como inmediata consecuencia, estando nuestra moral basada en la suya, que no existe moral alguna, y que el «cada cual para sí» es la ley del hombre, como la del lobo devorador de ovejas o como la del ácido roedor del hierro.

Pues bien, ¿no es esto lo que se dice al suprimir la idea de sanción y al dejar el bien a merced de una naturaleza despreocupada u hostil? Dejar al bien parar definitivamente en la desdicha, que es un mal, y dejar al mal desenvolverse definitivamente en la felicidad, que es un bien, ¿no sería, para una voluntad libre, declarar que el mal es bien y el bien mal? Equivaldría a consagrar el desorden y aceptarlo como suprema ley. Pero, si el universo se halla en este caso, será también porque es indiferente al orden o al desorden, y porque confunde el bien y el mal en una indiferencia común, y, en definitiva, porque él es heterogéneo a la moralidad, a pesar de pretender ésta apoyarse sobre él y hallar en él su regla.

Como se ve, pues, la idea de sanción y la de ley moral son solidarias; la ruina de la primera arrastra tras de sí la otra, y a nada estamos obligados, si el medio universal, en cuyo servicio trabaja la moralidad, no se cree obligado a nada.

Se ha objetado que grandes filósofos edificaron sistemas de moral sin tener cuenta alguna con la idea de sanción. No puede esto causarme grande extrañeza, sabiendo todo el mundo que los grandes filósofos sostuvieron a veces grandes errores, y que en algo se parecen a ciertos eminentísimos cardenales del Concilio de Trento que necesitaban ellos mismos, según decía uno de ellos, de una eminentísima reforma. Por otra parte, no decimos nosotros precisamente que la idea de sanción sea directamente necesaria para fundar una moral; sino que es imprescindible para coronarla, para *sancionarla*, conforme indica la palabra; y decimos además que, si se la priva de ese coronamiento, es a costa de una contradicción, la cual no podría sostenerse sin dejar vacilantes las bases primeras de la moral. Así, sólo indirectamente se requiere la idea de sanción para fundar una moral; y es posible que esa dependencia indirecta pase inadvertida, lo cual basta para explicar el punto de historia que se nos objeta.

Se nos objeta también que la virtud es tanto más pura cuanto más se desinteresa de las sanciones y cuanto más practica el bien únicamente por el bien mismo. Pero expresarse así, a propósito de la presente cuestión, es decir una cosa muy poco seria.

No es verdad, por de pronto, que en principio sea más pura la virtud por el solo hecho de desinteresarse de las sanciones, pues la virtud más pura es la que mejor consiente en el orden, en lugar de desdeñarlo alegando una virtud superior. Muy bien está, y así ha de ser, que no se obre por causa de la sanción, únicamente con miras a alcanzarla, pues preciso es obrar por el bien, antes de obrar por lo que el bien trae consigo; pero rechazar este auxilio que representa, con título idéntico que el bien, una voluntad de la naturaleza, no es virtud, sino orgullo.

En el Evangelio, cuando el ángel se aparece a María y le anuncia la dicha inefable de su maternidad divina, ella no discute ni trata de echar sobre otras la dulce embriaguez de su sagrada carga: obedece para el gozo como hubiese obedecido para la pena; obra, si es lícito comparar lo grande con lo pequeño, como aquel cortesano de Luis XIV que, invitado por el rey a subir antes que él en la carroza, sube sin parpadear, estimando que tal agasajo, viniendo de tan arriba, equivale a una orden. No niego, con todo, una cierta grandeza en la actitud estoica que se desinteresa de las sanciones por la belleza del desinterés mismo; que halla en el goce de padecer por el bien amplia compensación a sus males, y que llama sanción al mismo placer de no esperar sanción. Pero por mucho que ese sutil y aristocrático orgullo plazca a quien lo practica, no lo llamaré yo virtud a menos que tenga por excusa una ilusión sincera. Hay también grandeza en ciertos suicidios realmente valerosos: pero no dejaré yo de ver en el fondo del suicidio una cobardía, ya que su autor deja la vida por no tener el valor de soportarla. Así vana será la grandeza del estoicismo, siendo el orgullo su inspirador, a no ser que se trate de una pura ilusión. Será orgullo si sabiendo la existencia de sanciones, afecta desdeño por ellas; ya que desdeña entonces el orden que ha querido unir la felicidad con el bien. Será ilusión si no se cree en las sanciones, pues en este caso, repito, la virtud resulta del todo arbitraria y no descansa en nada.

Suponiendo, por otra parte, que haya verdadera virtud en rechazar las sanciones y en no buscar el deber más que por sí mismo, entonces yo diría: Perfectamente; tú mismo, agente moral, te hallas en regla; pero esto no absuelve al orden de las cosas. ¿Qué pensarías de un amigo que te engaña, y se excusase de sus perfidias contando por anticipado con el amargo placer que podrías hallar tú en el

perdón y aún en el amor del pérfido? ¿Y no es éste el caso, diré, de ese orden de cosas que tanto te encanta?

Si es más noble el no pedir cuentas a la naturaleza antes de obrar en conformidad con ella, es también más inmoral de su parte el aplastar con su indiferencia estúpida a ese colaborador generoso. Dejando de buscar las sanciones, dicen que se es más virtuoso; pero entonces quedan éstas más merecidas, y con tanta más razón nos las debe el orden universal cuanto menos hemos contado con ellas en nuestros esfuerzos. ¿Cómo vas a excusar a la naturaleza? Sólo una cosa podrás decir: que es ciega, y, en este caso, volviendo yo a mi prueba, diré: Así no existe el deber, y andaba yo en error figurándome estar obligado a algo. Tu universo no tiene derecho a reclamar el bien, si no trabaja para el bien. Si pisotea la virtud tranquilamente, como el buey que se acuesta sobre flores sin saber que no era tan rico como ellas el manto de Salomón, es que esa flor del mundo llamada virtud no tiene para él valor alguno, y se burla de ella. Y entonces permitidme que también me burle yo, pues la única razón de vencerme y sacrificarme era la persuasión de que se hace aquí abajo alguna cosa, de que el bien tiene un valor supremo, y de que ante él ha de ceder todo, por ser el objeto común al cual se encamina toda la naturaleza. Si esta marcha es pura ilusión, si el bien no es ley suprema, si en ninguna parte tiene asegurado su triunfo definitivo, y si, conforme a la expresión del poeta, el hombre no puede andar en este mundo

> ... sabiendo que nada miente,
> seguro de la honradez del profundo firmamento,

entonces la moralidad no es sino añagaza. ¿En qué puede interesarme a mí vuestro orden universal, ciego y despreocupado como lo concebís? Él me creó sin saberlo; me mueve despreocupadamente, para lanzarme en la muerte. ¿Qué puedo sentir para con él sino indiferencia cuando me favorece, y odio cuando me aplasta?

No, no puedo declararme partidario de una moralidad que no puede conducir más que al escándalo; el cual es inevitable, si tanto al justo como al pecador les ha de caber la misma suerte. El pecador feliz es un escándalo, por cuanto substrae algo al orden universal en provecho de su personalidad egoísta. El justo desgraciado es asimismo un escándalo, ya que el orden universal al cual se ha sacrificado no tiene en cuenta su trabajo, al tratarle como a cualquier otro. En el primer caso, concebimos que el orden ha de recobrar lo que le es debido: es menester la reparación o el castigo. En el segundo, ha de

restituir lo que él mismo ha substraído; pues, si a él se es deudor, lo es él también a su vez, siendo como son siempre recíprocos los derechos y los deberes. De esto concluyo que se requiere una sanción, so pena de ver la moral hundida.

Cuando uno hace lo que puede, convierte a Dios en responsable,

ha dicho Víctor Hugo, expresando con ello la necesidad lógica que acabo de establecer, y que juzgo absolutamente invencible.

III

Cuando uno hace lo que puede, convierte a Dios en responsable.

¿Por qué razón nombrar en seguida a Dios como distribuidor de nuestras sanciones morales?

¿Habremos así llegado a Él de un salto por el solo hecho de necesitar para el bien y el mal una sanción suficiente?

Muchos hoy en día están lejos de pensar así, los cuales, después de admitir, más o menos de buen grado, que el bien y el mal han de hallar su recompensa, buscan en torno nuestro, o dentro de nosotros mismos, este justo precio del vicio y de la virtud.

No es difícil, a mi juicio demostrar el escaso fundamento de esta actitud. Bastará recorrer, sumariamente sin duda, pero tratando de llegar al fondo mismo de las cosas, los diversos órdenes de sanciones que pueden proponérsenos. Confío en dejar patente que ninguna de ellas es suficiente, a menos de tener su fuente en el mismo infinito, con lo cual nos conducirá al conocimiento de Dios.

* * *

La idea general de sanción descansa en el pensamiento de que, tanto en el dominio moral como en el de la naturaleza, todo acto implica una consecuencia para quien lo ejerce. No hay acción sin reacción, dicen los físicos. Todo orden secundado o turbado por algún agente reacciona y favorece a su vez, o bien combate lo que ha venido a ponerse en armonía o en contradicción con él.

No puede concebirse que un orden o sistema, sea el que fuere, esté del todo desarmado; que sea indiferente a las acciones de agentes que tienden a conservarlo o a corromperlo; pues quien dice *orden* o *sistema*, dice cohesión, solidaridad de elementos, la cual se traduce necesariamente en una reacción contra quien la perturba, o en una

actitud favorable a quien se le adapte, o más bien en una *justicia* ejercida; y empleo aquí esta palabra en su más general sentido, sea de justicia inmanente, sea de justicia legal, o de otra cualquiera.

Pues bien, si ésta es la noción general de sanción, claro está que podrá haber sanciones en cada uno de los órdenes múltiples en que se despliega la vida humana.

Nosotros formamos parte de la naturaleza; nuestro organismo, compuesto de sus mismos elementos, animado por sus mismas fuerzas, regido por sus mismas leyes, hállase por ello expuesto, si llega a infringir estas leyes, a sufrir su violencia, en vez de sacar beneficio de ellas. Mi organismo necesita de cierto grado de temperatura; si lo expongo al frío por imprudencia, contraeré un resfriado; ésta es una primera especie de sanciones que podemos llamar *sanciones naturales*.

Subiendo un grado en la jerarquía de los conjuntos a que nuestra vida individual está ligada, hallaremos la sociedad: la sociedad civil y la sociedad política; y el medio social y la autoridad.

Toda acción de mi vida que se dirija al cuerpo social en alguna de esas dos formas, provocará una reacción, favorable o penosa según la naturaleza de la acción por mí ejecutada. Si hago un bello discurso, seré por ello estimado; si hago uno malo, me tratarán tal vez con caridad, pero no volverán a escucharme, y quedaré con ello castigado. Si ataco al bien social con un delito cualquiera, la autoridad me reprimirá; si hago una acción meritoria, seré condecorado. He aquí dos géneros de sanciones, aflictivas unas, honoríficas otras: buen éxito o fracaso, estima o menosprecio, que podemos situar en la denominación común de *sanciones sociales*.

Ascendamos aún y acerquémonos a la fuente de la moralidad humana, la conciencia. Vemos al hombre ligado, no ya con la naturaleza común, no ya con la sociedad de sus semejantes, sino con lo que sintetizaré en una palabra de fácil comprensión: su *medio interior*, es decir, el conjunto de sus tendencias, más numerosas y complejas de lo que se cree, y que componen, dentro de nosotros, un verdadero mundo, cuyo régimen va a cargo de nuestro ser moral.

Si obedecemos, con nuestra acción moral, a las leyes de este universo interior por donde atraviesa nuestra acción antes de producir sus efectos externos, tendremos la recompensa en forma de satisfacción íntima: si sucede al revés, si nuestra acción contraría nuestras tendencias profundas, hallaremos el castigo en una especie de malestar, de contradicción interior, de remordimiento. Y este tercer orden de sanciones es el que comúnmente se designa con el nombre de *sanciones de conciencia*.

Finalmente, decimos nosotros que el hombre forma parte de un

orden divino; que la naturaleza, la sociedad, las tendencias o aspiraciones del alma no son sino representantes de ideas y voluntades cuya sede está en una inteligencia creadora; que, por lo mismo, quien viola las leyes quebranta una voluntad divina y quien se somete a las leyes se convierte en auxiliar de esta voluntad; de lo cual sacaremos esta consecuencia, que, en nuestra hipótesis, se deduce con evidencia: que así como, en la sociedad de los hombres, la autoridad, representante del orden social, venga este orden o paga su deuda con el que lo secunda o lo infringe; así Dios, representante por excelencia del orden universal, siendo como es su fuente, vindica este orden o paga su deuda, en la medida que su sabiduría juzga necesaria para asegurar este justo reintegro de las cosas que, como hemos dicho, es ley general de todo orden, de toda asociación de elementos materiales o morales.

Ved cómo, a mi entender, ha de plantearse la cuestión. Nos remontamos muy alto, y algunos quizá se sentirán tentados a no ver en ello más que un juego de filósofo harto aficionado a reducirlo todo a fórmulas generales. Andarían muy equivocados. Se verá que estas fórmulas son preciosas; que, en el fondo, ellas incluyen toda la cuestión, y si el problema de las sanciones anda hoy tan extrañamente embrollado en los mejores cerebros, como pueden saberlo aquellos de mis lectores aplicados al estudio de estas materias, es debido a no querer remontarse a las fuentes según acabamos de hacer nosotros, y según debe hacerse siempre que se quiera desarrollar una tesis por dentro, como un árbol que retoña, en lugar de limitarse a mirarla desde fuera y a colgar en ella desarrollos parásitos, como juguetes en un árbol de Navidad.

Volvamos, pues, a las diversas sanciones cuyas especies acabamos de enumerar, y veamos si las que se proponen pueden, en alguna medida en que pueden ser ejecutadas, las sanciones naturales dan mos apoyarnos para subir hasta Dios.

Y en primer lugar, las sanciones naturales. Hácese gran ruido con ellas en el campo de los evolucionistas. No se pretende que basten solas para todos los casos, sino que se deja la parte correpondiente a las otras; y no se excluyen sino las que suponen la intervención de una causa trascendente; pero se afirma que, por su parte, y en la medida en que pueden ser ejecutadas, las sanciones naturales dan al instinto de justicia una satisfacción suficiente. Se repite el dicho de Napoleón: «Todo se paga», y cuando se ha pagado una imprudencia con un resfriado, una precaución con la salud, un placer ex-

cesivo con la debilitación del organismo y una abstinencia meritoria con una recrudescencia de energía, se dice: Todo anda bien; la naturaleza y el agente moral se hallan en regla, y ésta es la sanción única y suficiente.

Pero reflexiónese sobre ello, y se verá que la sanción natural, así entendida, puede muy bien ser una sanción en el sentido general que a este término hemos dado; mas por sí misma no es en ningún grado ni en caso alguno una sanción *moral*.

¿Qué es, en efecto, una sanción moral a los ojos de todo hombre que no se niegue a escuchar en su corazón ese clamor de justicia que a nadie es dado ahogar? — Una sanción *moral* es una sanción que se da a un acto meritorio o culpable, en la exacta medida del mérito o culpabilidad de su autor. No supongo que nadie consciente de sí mismo y de su propio corazón quiera poner reparos a esta definición.

Pues bien, las sanciones naturales, por su manera de obrar, nos demuestran con evidencia que no se dirigen en primer término al individuo por sus méritos o sus culpas; que si le afectan no es de ningún modo bajo este aspecto, y, por lo mismo, que no se gradúan según la medida de una culpabilidad o de un mérito por ellas ignorado.

Poco ha citaba de ello un ejemplo fácil. Saliendo poco abrigado, me coge el frío: ¿quién queda castigado? Acaso yo, suponiendo que me sea penoso un resfriado; pero si tanto me da, la sanción deja de conseguir su objeto, y a través de mí, que ni pienso en ella, puede alcanzar a otros, parientes o amigos, que, llevados de su afecto por mí, dan a mi salud más importancia que yo mismo.

Suponed ahora que esta sanción me alcanza de veras, y a mí solamente: ¿me alcanzará acaso *porque* soy culpable de imprudencia? De ninguna manera, pues me alcanzaría igualmente si me hallare en la imposibilidad de obrar mejor y hubiese salido por puro sacrificio.

Finalmente, ¿habrá siempre, y ni aun en general, proporción entre la culpabilidad incurrida, si la hay, y la sanción natural que va a venir detrás de ella? — De ninguna manera tampoco. Mi resfriado puede llevarme a la muerte, ¡y esto sería una corrección algo fuerte! Puede producirme un bien, y he aquí un castigo trocado en beneficio. ¡Extraña sanción!

Y así sucederá, nótese bien, en una infinidad de casos, en la mayoría de los casos, como me sería muy fácil demostrar.

¿Y cómo queréis que la naturaleza alcance con golpe certero al culpable; que dosifique su culpabilidad, y obre en consecuencia?

Esto supondría en la naturaleza facultades y preocupaciones de que carece. Para dirigirse en sendas difíciles, se necesita el sentido de la vista, y la naturaleza no ve. Para dosificar sus efectos, debería ser libre, y la naturaleza no es libre. Para recompensar o infligir castigo en el propio sentido de la palabra, habría de ser ella misma una persona moral, y la naturaleza no es sino *cosa*. La naturaleza es un mecánismo, todas sus leyes son leyes mecánicas. Si sale de ellas bien o belleza, es por razón de una orientación primitiva; pero no ha de esperarse que, en el transcurso del camino, la naturaleza modifique su trabajo para ponerse al servicio de alguien, o erguirse contra alguien. Le son desconocidas las personas, y las trata, en todo el rigor de la palabra, como si fuesen *cosas*, y pondrá la misma diligencia en haceros salir un chichón en la cabeza que en fabricaros un cerebro. Un hermoso tumor es para ella un trabajo tan merecedor de cuidado como un bello semblante. Todo depende de lo que se le suministre y de las condiciones materiales en que se la ponga; nada depende de la moralidad del sujeto, pues nada depende de una elección de que la naturaleza es incapaz, y que sería, no obstante, necesaria para revestir con algún carácter moral a las sanciones naturales.

Puede, por tanto, decirse — y sería a mi juicio una buena manera de expresar la cosa — que las sanciones naturales pueden estar, en cierta medida, al servicio del bien, mas no al servicio del que lo hace; son contrarias al mal, pero no al que lo comete. O, mejor aún, las leyes naturales son favorables al orden, pero al orden tal como lo abarcan, es decir, al orden material. El orden moral, ellas lo ignoran; si alguna vez lo sirven, es casualmente. ¿Y cómo podrían servirlo con un poco de continuidad? No siendo sus reacciones más que leyes de equilibrio, ciegos golpes de rechazo, sujetos a mil y un accidentes, será con frecuencia posible librarse de ellas, retrasar su efecto, y hasta transformarlo en su contrario. De lo cual concluyo que no debe ni siquiera hablarse de ellas, cuando se trate, no de historia natural o antropología, sino de justicia y moralidad.

Sin contar que, en muchos casos, las sanciones naturales quedan ya violadas antes del mérito o del demérito. «¿Quién pecó, éste, o sus padres?», preguntan los discípulos a propósito del ciego de nacimiento. Las desigualdades dolorosas y las desventuras innatas demuestran el poco caso que la naturaleza hace de nuestra moralidad personal. La suerte nos precede, nos crea y nos persigue, sin atención alguna al mérito, ni inquietarse en nada por el pecado.

* * *

Y, siendo así, resultaría cosa extraña que las sanciones sociales, añadidas a las naturales, pudiesen traer un principio de superior eficacia.

¿Qué es la sociedad sino un sistema de acciones y reacciones muy comparable al de la naturaleza, no mucho menos ciego que el de ella, y en todo caso evidentemente incapaz de distinguir con certeza entre el bien y el mal, de alcanzarlos en su fuente que es la conciencia individual, y de aplicarles con discreción sanciones eficaces y proporcionadas?

Me produciría alguna lástima quien viniese hablándome seriamente de la opinión pública, de la estimación y del menosprecio de mis conciudadanos como de una sanción real y seria.

Todos sabemos lo que hoy en día se admira, y lo que se censura, entre las mayorías, y, sin querer llevar muy lejos la alusión, todos entienden que la opinión pública es incompetente, ligera, interesada, antojadiza. Es una veleta apasionada: doble carácter que no la predispone mucho a la justicia.

Y no creo que nadie pretenda fiar la solución del problema a la policía, o a nada de cuanto con ella se relacione, empezando por las más altas autoridades, tan inclinadas muchas veces al favoritismo. ¡Qué de culpables tras de quienes se corre, sin lograr darles alcance! ¡Qué de gentes virtuosas que ven su recompensa transferida a otras manos! Y aunque así no fuese, resultaría siempre que la autoridad social, si conoce hechos en que parece encarnarse la moralidad humana, no llega nunca a la moralidad en sí misma. *De internis non judicat Ecclesia,* dice el derecho canónico: la Iglesia no juzga del interior de las almas. Menos aún la sociedad civil. Yo he obrado bien, y con esto se contenta el legislador; si procura establecer el hecho de premeditación o intención culpables, es porque este hecho trae consigo consecuencias efectivas en las cuales la sociedad está interesada. La moralidad en sí misma, aparte de su repercusión en el cuerpo social, no tiene para ella importancia. Y he aquí descartadas, como notoriamente insuficientes, la sanción de la opinión pública y la sanción legal, que no cumplen ninguna de las condiciones impuestas por la conciencia humana a la idea de sanción.

Respecto a la *justicia inmanente,* de que tanto se habla en los diarios, más a menudo, gracias a Dios, que en los tratados de moral, se necesitaría ser cándido más allá de lo permitido para apoyarnos en ella con una firmeza capaz de satisfacer a nuestras conciencias.

No se ve que los ladrones de alto vuelo se vean obligados a arre-

pentirse con más frecuencia que los otros. Ni que a los pueblos que se nutrieron de rapiñas gigantescas, como el imperio romano o alguno otro moderno a él parecido, les hayan ido las cosas peor.

Me objetaréis que el pueblo romano murió víctima de ellas. Esto no es seguro, y, aunque lo fuese, le vino tan tarde la muerte, que la justicia, para él, me parece sobrado tardía. Al fin nadie escapa de morir, y el morir de buenos éxitos, como ese grande imperio, después de una larga vejez, es un fin que a más de un pecador le parecerá deseable.

No, los hombres de presa y los pueblos de presa son como los aniles de presa: engordan, y la «prosperidad del ímpio», cuyo escándalo tan apasionados lamentos arrancaba a los poetas bíblicos, es un hecho de experiencia tan frecuente como las justas reparaciones de que se habla.

No busquemos en las sanciones sociales, más que en las naturales, un apoyo muy serio para nuestro sentimiento de justicia. La razón de no bastarnos ni las unas ni las otras es, en el fondo, la misma. Somos muy poquita cosa, nosotros, individuo moral, armados con nuestra sola justicia o con nuestras prevaricaciones; el medio al que nuestra moralidad lanza sus actos es tan complejo e indiferente a la virtud que no es dado esperar una concordancia continua entre nuestros actos y nuestra felicidad, y con menor razón aún, entre ésta y nuestras *intenciones*, como menester sería. Afirmar lo contrario equivale a decir que a un piloto le basta, sobre el mar, llevar bien la caña del timón, y hasta tener buen corazón, para librarse con seguridad del naufragio. Si guías mal, a no ser en grado extremo, no es seguro que debas sufrir por ello, habiendo vientos felices que pueden salvarte. Si guías bien, tampoco es seguro que logres arribar a buen puerto; puede sobrevenir la tempestad, que puede levantarte como una paja, y destrozarte a ti y al timón de la nave. Así las potencias cósmicas y las potencias sociales entre las cuales andamos, potencias sujetas casi siempre a tempestades, vienen a cada instante a desbaratar nuestros prudentes cálculos, y a lanzar las mejores voluntades lejos del camino de la dicha, al mismo tiempo que alejan de la senda del mal la venganza pronta a descargarse.[1]

1. Podría un creyente objetar que el *céntuplo* evangélico implica la idea de cierto optimismo respecto a las sanciones terrenas; pero no se ha de olvidar que en ese céntuplo prometido entra como elemento principal la esperanza de los bienes futuros, según haremos notar más abajo. «Bienaventurados los pobres, *porque de ellos es el reino de los cielos*.» Si se separan estas dos cosas, pierde la primera todo valor de certeza, sin ser ya más que un optimismo quimérico de hombre bien alimentado, y la verdad para el cristiano se expresará a menudo en las palabras de San Pablo: «Si no esperamos más que en esta vida, somos los más miserables de los hombres.»

Sólo en una hipótesis podría esperarse concordancia entre nuestra moralidad y los acontecimientos que nos conciernen, y sería cuando sobre éstos tuvieran nuestras intenciones influencia directa. Pero no es así. Somos arrastrados, y en ella nuestras intenciones no pueden nada, y nuestros actos muy poca cosa. Es muy extraño que sean precisamente los mismos que más han contribuído a darnos la sensación de la nada del individuo, en la naturaleza y en la sociedad humana, quienes vienen ahora a predicarnos un optimismo que tiene para mí todo el aire de ser inspirado por las necesidades de la causa. Veo en eso una especie de actitud premeditada que impresiona desfavorablemente, una duplicidad científica poco seria. Por una parte se dice: El hombre no es nada; la naturaleza y la sociedad le envuelven y le arrastran, a él y su acción, en sus movimientos gigantescos; y, por otra, se pretende establecer una relación *fija* entre la acción moral que yo pongo hoy y lo que me sucederá de aquí a veinte años.

Lo que de poco serio hay en esta actitud no se oculta ni aun a los que la mantienen. Sienten que dicen cosas fútiles, y la abundancia de desarrollos, a veces muy ricos, que presentan, va sólo destinada a guardar las apariencias. En realidad, hablan a la ligera, dicen las cosas como al pasar, y, para convencernos un poco y dar satisfacción a nuestros apetitos de justicia, no cuentan sino con un último orden de sanciones, que, a su entender, se librarán de todas las críticas precedentes, y que, por tal razón, guardan como un refugio supremo: me refiero a las sanciones de la conciencia, de las cuales me resta hablar ahora.

* * *

«Puede atribuirse a cada uno de nuestros actos, ha dicho un filósofo contemporáneo,[1] una serie de resultados que son su castigo o recompensa. Todo se paga con bienes o con males.» Esta era la afirmación de las sanciones naturales establecida después en una fórmula muy clara. Pero algo sin ambages, volviendo sobre sí, y viéndose forzado a convenir en que, si todo se paga con bienes o con males, son a veces males los que se dan por recompensa al bien, y a veces bienes los que son castigo del mal, añade: «La verdadera recompensa del deber cumplido, *que está en la satisfacción de la conciencia,* no depende en nada de los accidentes de la fortuna, y se la alcanza siempre, por el solo hecho de merecerla.»

Si así fuese en verdad, se comprendería que se hiciese gran caso

1. BOURDEAU, *Le Problème de la vie.*

de ella, pues allí por lo menos nos hallamos en un dominio en que la moralidad puede abrirse paso. Afirmábamos poco ha: Ni las sanciones de la naturaleza, ni las sanciones sociales tienen de sí mismas, por lo menos en grado suficiente, carácter moral. Aquí, nada semejante podemos ya decir. Los hechos de conciencia pertenecen al dominio moral; se dirigen al individuo, alcanzan en él la intención misma, y no el solo acto exterior; puede, y parece que debe existir proporción entre su intensidad o su forma y la grandeza o especie de nuestras faltas o de nuestra buena voluntad, de suerte que esta sanción realizaría por sí sola todas las condiciones que nosotros mismos hemos exigido.

Y, con todo, me atrevo a decir que esta sanción de la conciencia no es tan superior a las otras dos como a primera vista se sentiría uno tentado a creer. Lo es en cierta medida, pero esta medida es sólo aplicable a los casos extremos. Al glorificar las sanciones de la conciencia se piensa, por lo común, en los heroísmos gloriosos o en los remordimientos trágicos; o bien se piensa en las vidas excepcionalmente armoniosas, sea dentro del bien, sea dentro del mal. En estos casos, hay, efectivamente, una relación visible y una equivalencia exacta — salvo en caso imprevisto — entre las virtudes y los vicios de un lado y las sanciones del otro. Pero, ¿quién no ve que esto sucede raramente en la vida real? Sería ignorarlo profundamente, o por lo menos aparentarlo, el afirmar una concordancia continua, en los casos ordinarios, entre los goces y los sufrimientos interiores y la moralidad humana. Sabemos todos que no sucede así. No faltan razones para que desaparezca la concordancia o hasta deje el lugar libre a su contrario.

Hay en el bien algo que puede llegar a ser fuente de angustia. Hay en el mal algo que puede convertirse en fuente de paz. ¿No sería un verdadero mal el esforzarse en endurecer la propia conciencia? Y a este mal, ¿qué sanción le cabría? La paz, «la paz del impío», que recuerda la Escritura a cada página, y que hace beber, dice ella, la iniquidad como agua. ¿Y no es un bien el procurar, por el contrario, adquirir con el esfuerzo una conciencia más y más delicada? ¿Y cuál será la sanción de esta delicadeza? Serán aquellos tormentos que han arrancado a las grandes almas los gritos más desgarradores salidos de pechos humanos; que han sumergido a los héroes de la virtud en los desalientos sublimes que acrecentaba cada día en ellos la vista siempre más clara del ideal y el sentimiento angustioso de la desproporción de las propias fuerzas.

«Todo lo puedo en Aquel que me conforta», decía San Pablo: le movía entonces la gracia; pero cuando no pensaba sino en sí

mismo, en la profunda miseria de los hijos de Adán, desfallecía, y lanzaba este grito parecido a un grito de desesperación: «¡Qué hombre tan infeliz soy! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?»

¡Qué hombre tan infeliz soy! Ved, pues, en un caso no despreciable, los «goces de la buena conciencia». Comparad esto con la tranquilidad sonriente y olvidadiza del *dilettante*, o con el cinismo imperturbable del criminal endurecido, en quien la voz interior, largo tiempo desdeñada, llegó a enmudecer; y de cuya alma la conciencia, ese profeta del corazón, según los Hindúes la llaman, se retiró como el profeta Elías se retiraba del palacio de Acab, sacudiendo el polvo de sus pies; y decidme luego si es serio, si es científico el afirmar que la conciencia es una sanción eficaz, regular, suficiente para calmar nuestro apetito de justicia.

Mejor ha hablado un filósofo de nuestros días [1] al observar... que «el remordimiento, con sus refinamientos, sus escrúpulos dolorosos, sus torturas interiores, puede herir a los seres, no en razón inversa, sino directa, de su perfección».

¡Extraña sanción, que aumenta en severidad cuando se aleja la falta, y desaparece al llegar el crimen a su grado máximo! [2]

Si quisiésemos mirar más hondo, descubriríamos de esta insuficiencia de las sanciones interiores una causa semejante a la que vicia las sanciones naturales y sociales.

Hay en nosotros un universo, decía yo; y este universo, no menos que el otro, dista de obedecer plenamente a la influencia de nuestro ser moral. También él está sometido al accidente, y funciona según leyes complejas, caprichosas cuanto a sus efectos. Parécese a una ciudad sitiada cuyo general no ocupa sino la ciudadela: puesta en seguridad la ciudadela, no por eso deja de haber lugar para sufrimientos en la ciudad; puédese penetrar en ella, someterla al hambre, incendiarla, atormentarla de mil maneras. Así a nuestra alma, sitiada desde dentro y desde fuera por mil sentimientos diversos cuyo nacimiento y transformaciones nos escapan, de poco le sirve tener inviolada su ciudadela, es decir, la conciencia profunda donde germinan el bien y el mal; no por ello está menos expuesta al des-

1. GUYAU, *Esquisse*, p. 182.

2. Kant ha hecho notar muy bien que la idea de una sanción suficiente sacada de la conciencia incluye una petición de principio; por cuanto, dice, el valor de esta sanción depende de nuestro propio estado de espíritu respecto de la virtud. Supone colocada muy alta en una conciencia la idea del bien, para que sufra realmente de no poseerlo. «No me buscarías, si no hubieres hallado», dice Jesucristo a Pascal en el «Misterio de Jesús». De suerte que, para ser castigado así como culpable, se necesita ser ya virtuoso. ¡Sanción extraña!

orden interior, tanto como la vida de fuera está expuesta a accidentes injustos.

Menester es repetirlo de un modo general: toda sanción, en que penetre el accidente, no es verdadera sanción; toda sanción que no se dirija a la moralidad como tal, no es tampoco verdadera; toda sanción que no sepa guardar en sus intervenciones proporción con el caudal de las virtudes y de los vicios, no es realmente sanción. Pues bien, así sucede con todas las que se nos proponen. Sanciones naturales, sanciones sociales, sanciones de conciencia, todas presentan, en uno u otro grado, los mismos inconvenientes.

Su conjunto no podría tampoco, como creen algunos, suplir lo que falta a cada una; por cuanto, si su vicio común y fundamental, desde el punto de vista de la eficacia, consiste en estar entregadas al azar, la mutua corrección esperada quedará siempre en peligro de fallar; en vez de una corrección, puede haber adición de sus defectos: así fué el caso de Job, en quien todas las sanciones volviéndose contra él nos muestran el tipo perfecto y casi caricaturesco de una víctima de las sanciones humanas.

¿No sucedería, por fin, exactamente lo mismo — lo digo para ser completo — con las sanciones impersonales o póstumas que algunos se han complacido en señalar? Si nuestra acción, dicen, no nos es provechosa a nosotros, lo es para el medio de que formamos parte y para la posteridad hasta donde su influencia se prolongue. Cierto, pero esa sanción, además de resumir en sí sola todos los inconvenientes de las otras, pues, analizada, viene a resolverse en ellas, añade este otro inconveniente, a mi ver, bastante serio, de hacer no sólo aleatoria la suerte del sujeto merecedor, sino de dejarla completamente olvidada, lo cual constituye un extraño modo de sancionar.

Tal vez se consentirá en dejar a ese pobre sujeto moral, a título de beneficio personal, el sentimiento de su utilidad favorable a otros; pero entonces nos encontramos de nuevo ante un caso particular de la sanción de conciencia, de la cual hemos dicho ya nuestra manera de pensar.

En resumen: hay una sola sanción, como me será fácil demostrar, que tenga valor por sí misma; que pueda comunicar a las otras, con su intervención, una eficacia parcial o total; que pueda, en fin, sobre todo — y esto es lo principal — hacer a las demás partícipes de un carácter moral: es la que vendrá de una causa trascendente, todopoderosa, inteligente y santísima.

Como se ve, damos en nuestro blanco.

Y, en efecto, dejando de lado toda discusión, si buscamos por

cuenta propia, utilizando lo que sabemos, de qué lado puede venir a la moralidad una sanción suficiente y verdaderamente *moral*, se nos manifiesta claro, en primer lugar, que siendo una sanción un sistema de goces y de penas preparados para el vicio y la virtud, será preciso suponer, en la causa de donde tal sanción proceda, un poder absoluto sobre los agentes y los medios de los cuales puedan llegarnos así los goces como las penas.

Pueden venirme goces, de la naturaleza; de ella pueden asimismo venirme penas. Pueden venirme goces, de mis semejantes; de ellos pueden también venirme dolores. Pueden, en fin, venir de mí mismo, según la diversa manera como esté yo afectado o construído; goces y dolores que ocuparán una gran parte en mi dicha total o en mi padecimiento. Si uno u otro de esos dominios escapa del reino de las sanciones; si no están sometidos de una manera absoluta a la causa, sea cual fuere, que deberá coronar la moralidad humana, no será posible que las sanciones buscadas logren evitar el reproche de impotencia que hemos poco ha echado en cara a las sanciones naturales.

Pues bien, ser dueño de la naturaleza, dueño de las actividades humanas, dueño del corazón humano, y poder asegurar el imperio del bien en cualquier momento del tiempo, es ser *todopoderoso* en todo el rigor de la palabra.

Es, además, ser trascendente, ya que, si este ser formase parte de la naturaleza, sería incapaz de dominarla y de someter sus leyes todas a las exigencias de la moralidad humana.

Y no es menos cierto, por otra parte, que, debiendo la sanción tener en cuenta no sólo los hechos y los actos, sino también las intenciones, sobre todo las intenciones, y aun exclusivamente las intenciones, la causa que aplique esta sanción habrá de ser capaz de penetrar hasta la intención, es decir, habrá de ser inteligente. Deberá, no sólo poder, sino querer, con una voluntad absolutamente justa, ejercer esta justicia, poniendo así el agente moral al abrigo de una mala voluntad o de un capricho. Lo cual significa que esta causa todopoderosa, trascendental, inteligente, ha de ser asimismo muy buena y muy santa.

Después de esta descripción, ninguna necesidad tengo de nombrar al ser a quien puede y debe aplicarse: él mismo se nombra. Esos adjetivos son nombres propios. El Todopoderoso, el Santo, la Inteligencia, la Voluntad soberana buena y santa, es Dios.

Es, pues, a Él a quien la moralidad reclama. Tanto en su cumbre como en su base, este concurso le es necesario. Sólo que en la tierra es donde pone Dios la base, y más allá de los tiempos, donde realiza sus sanciones.

No quiero decir con eso que haya en este retraso de las sanciones una necesidad rigurosa. A estar la vida, la naturaleza y nosotros mismos de otro modo organizados, sería muy posible que bastasen las sanciones temporales. Y muy posible es también que, en el presente estado de cosas, este o aquel suceso que nos llega, así de la naturaleza, como de los hombres, como de nosotros mismos, tenga, en el pensamiento de la Providencia divina que todo lo rige, el carácter de sanción moral. Pero nos consta bastante que no es esto lo ordinario. Y por esto decimos: Hay otra cosa; hay un más allá de la vida; hay un dominio trascendente donde reina la justicia integral. Hay un cielo, hay un infierno, dando a estas palabras un sentido filosófico que aquí no quiero rebasar. Así, llegamos a la vida futura al mismo tiempo que a Dios.

Y esto es — y me parece oportuno indicarlo al terminar — lo que descubre a nuestros ojos como admirable, y completa, y eminentemente filosófica, según observa Kant, nuestra doctrina evangélica del reino de Dios. Pues el reino de Dios entendido en el sentido evangélico, no es sino el sistema de sanciones que acabamos de deducir. El reino de Dios es el reino del bien, el cual abarca juntamente así el mundo de la naturaleza — que es buena, por venir de Dios —, como el mundo moral en lo que comprende de puro y de santo. Y puesto que la naturaleza — incluyendo en ella lo que he llamado nuestro mundo interior, el cual es también naturaleza — está al servicio del bien; puesto que obedece en todo a Aquel en que es la personificación del bien, como lo es del poder, puede esperarse una concordancia y armonía completa entre el mundo moral y la organización de las cosas, de la cual dependen los goces y los dolores.

Si esta armonía no se da en este mundo; si no pasa en él de excepción, es en beneficio de la misma moralidad; ya que a ésta le son necesarios el esfuerzo, el desinterés, la confianza y la paciencia; y es también en beneficio de los resultados, que, por haber sido esperados, serán también más espléndidos. Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados; bienaventurados los que sufren persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos: reino tanto más grande cuanto más meritorio haya sido el esfuerzo, y que verá trocarse en eternas bendiciones las injusticias aparentes de este mundo.

Como se ve, hay aquí una filosofía admirable. Y esta filosofía — conviene también hacerlo notar — se completa todavía con esa obra maestra en que ninguna filosofía humana habría nunca pensado: la de hacer bajar a la tierra, e introducir en nosotros bajo una

forma oculta, no sentida por nosotros mismos y, por tanto, no gozada, pero no menos real, la sanción divina que arriba llamábamos extratemporal.

El reino de Dios está en vosotros, dijo Jesucristo. ¿Y cómo? De pronto, por la esperanza; pues la esperanza, creciendo en anchura y en certeza a medida que vamos creciendo nosotros en el bien, llega a hacerse sanción provisional, prenda e imagen tenue de las recompensas definitivas. Pero la esperanza, para el cristiano, se encarna en una realidad llamada gracia. Y esta gracia es a sus ojos una participación de lo divino, en la cual consiste, como en su fuente total y en su principal objeto, la recompensa futura. Y esta gracia guarda proporción con el mérito, crece o disminuye con él; y así le bastará un día transformarse en dicha para situarnos en nuestro propio rango dentro de la jerarquía establecida por las sanciones divinas. Es como una semilla que se desarrolla en sí misma, que cambia de especie y valor sin dejar de ser semilla, esto es, germen escondido, envuelto en el misterio en que la naturaleza hunde sus obras, pero que, con sus transformaciones sucesivas, promete un árbol cada vez más hermoso, para el día en que se verá plantada en la tierra de la Eternidad.

Toda esta doctrina ofrece una cohesión admirable. Es tan filosófica como humana y consoladora. Hallamos en ella lo que nunca deja de hallarse en las doctrinas cristianas bien entendidas: algo tan capaz de maravillar a los espíritus más elevados como de acomodarse a los más sencillos; algo con que dar de beber, dice prácticamente San Gregorio, a los pajarillos, y en que bañar y permitir holgarse a los elefantes.

CAPÍTULO IX

~~LA IDEA DE DIOS Y LAS~~ ASPIRACIONES HUMANAS

I. La voluntad de vivir

Hemos llegado al estudio del destino humano. No que nos propongamos explorarlo en sí mismo y por sí mismo; sino guiados por el mismo pensamiento que nos ha hecho estudiar el origen y el funcionamiento de la vida: a saber, para preguntarnos si nuestro destino es concebible sin introducir en él, a fin de realizar o completar sus elementos necesarios, la idea que vamos inquiriendo en todas las cosas: la idea de Dios.

Ahora bien, nuestro destino puede ser considerado por un doble aspecto: por el aspecto de la existencia misma que nos es dada y de la duración que la mide, y por el aspecto de lo que llena esta existencia y le sirve de objeto.

La naturaleza nos hace vivir y nos impele a la vida por el instinto de conservación: es un primer aspecto del destino que nos impone.

Pero este impulso vital se caracteriza por objetos; y la naturaleza, al dirigirnos hacia ellos por medio del deseo, pone en actividad, dándole forma, al apetito de vida depositado por ella en nosotros.

Pues bien, esta finalidad en virtud de la cual el ser humano, por su propia naturaleza, se ve lanzado hacia una *forma* de vida y una *medida* de vivir determinadas, es lo que se llama *destino humano*.

Hay que estudiar, pues, con miras a nuestras conclusiones futuras, cuál es la verdad acerca de estas cosas; cuál es, en realidad, esa medida de vivir que nuestra naturaleza nos tiene asignada, y, luego, cuál es esa forma de vida hacia la cual nos lanza.

Podemos tomar como señal de ello, según acabo de insinuar, el mismo deseo que la naturaleza ha puesto en nosotros, con tal que se trate, no de un deseo superficial e ilusorio, sino del deseo profundo, expresión de nuestra misma naturaleza. De aquí el título de este capítulo: La idea de Dios y las aspiraciones humanas.

Es evidente, en efecto, que el deseo representa en el ser inteligente lo mismo que el instinto en el ser sensitivo, lo mismo que la tendencia ciega en el ser privado de conocimiento. La naturaleza asigna a cada ser una curva para ser recorrida y un objeto para ser

alcanzado; lo arma conforme a ellos y lo lanza; da el proyectil y el impulso. El proyectil es el ser; el impulso es la tendencia natural en el ser no viviente; añádese a ella el instinto en la bestia, y el deseo en el hombre. Así, tendencia, instinto, deseo, son los medios empleados por la naturaleza para empujarnos a nuestros fines. Estudiarlos equivale, pues, a estudiar nuestros fines mismos, y se pueden descubrir nuestros fines naturales en lo que somos, en lo que queremos a fondo, como puede saberse dónde caerá el obús, cuando se ha estudiado su trayectoria.

Este trabajo de análisis es el que emprendemos.

Tomaremos el deseo humano, miraremos de dejar en claro su significado natural, y, sin sacar en seguida la consecuencia — como hacen algunos de un modo precipitado y arbitrario — de que allá a donde corre el deseo humano, debe efectivamente llegar, diremos: el objeto o los objetos hacia los cuales se dirige el deseo humano no son puras quimeras, pues la naturaleza desconoce las quimeras, y no puede empujar hacia ellas, aunque lo quiera, a ninguno de los seres que ella rige.

Pues bien, el deseo fundamental del hombre, que acabo de nombrar, es la *voluntad de vivir*. Por aquí es, pues, por donde nos toca empezar, como por el cuadro dentro del cual vendrán a situarse en seguida las diversas formas de vida que nos solicitan.

¿Cuál es, en verdad, tratándose de los hombres, el significado natural de la voluntad de vivir? ¿Expresa simplemente esa curva vital que va de la cuna al sepulcro, o nos lleva más allá? Esto debe necesariamente enseñárnoslo la dirección por él tomada. Pues bien, espero demostrar, para deducir luego sus consecuencias, que esa trayectoria del deseo, y por tanto la curva vital del hombre en cuanto ser racional, no se dirige al sepulcro, sino hacia lo infinito.

I

La primera observación que se impone es que todos los hombres, todos y en todas las épocas, dan testimonio de lo que ellos llaman *brevedad de la vida*.

Sería un lugar común repetir aquí lo que tantas veces y tan bien ha sido dicho; lo ha sido tanto, que no se puede insistir, sin afrontar el ridículo.

Si alguien viniese a decirnos, con el Salmista, que los días del hombre son como sombra que pasa; como flor de un día; como men-

sajero que atraviesa la noche, o como flecha voladora que silba para caer pronto; o aún como río que corre veloz, para ir a sepultarse en el océano; hallaríamos poéticas estas imágenes, pero de una poesía algo adormecedora. Es porque ellas han sido excesivamente usadas y forman ya parte del fondo tradicional de los espíritus, y llaman ya tan poco la atención como la vista de las fachadas familiares en una ciudad que atravesamos cada día.

Esto deja claramente manifiesto que este sentimiento de la brevedad de la vida es un fenómeno constante, universal y, por tanto, fundamental, que debe arraigar en la naturaleza misma de la constitución de nuestra alma.

Y, con todo, considerándolo más de cerca, veréis que este sentimiento no es en el fondo una cosa tan sencilla. Contiene una dosis de ilusión, una parte de incoherencia que habremos de descartar, para deducir de él alguna consecuencia legítima.

¿Qué significa eso de la brevedad de la vida? Si se aprieta esta fórmula, se nos escurre de entre los dedos, y nada deja en ellos consistente ni firme.

Una cosa breve, una cosa larga..., no tiene esto sentido ninguno, si no es por comparación, no existiendo lo absoluto en semejante materia.

Afirmaba Platón, en su lenguaje metafísico, que lo *grande* y lo *pequeño* no pertenecen a la *cantidad*, sino a la *relación*. Entendía con ello que una cosa no es de sí grande ni pequeña. Toda cosa es pequeña con relación a una mayor. Toda cosa es grande respecto de una más pequeña. ¡Qué pequeño es un elefante, visto desde lo alto de un monte! ¡Y qué grande es, visto desde el observatorio móvil de un caracol!

Así la vida humana. Si la comparo a la de un cedro, o a la de un monte, o a la de un sol, esta vida es corta. Si la comparo a la de un gato, de un moscardón, de un infusorio, o a la vibración de un átomo, resulta larga.

Es verdad que una cosa, aun considerándola aislada, puede ser grande o pequeña con relación a sí misma en su pleno desarrollo.

Así, un árbol, antes de su crecimiento, es pequeño, cualquiera que sea su talla; después de crecido, entonces es grande, cualquiera que sea también su talla. Pero no es esto lo que quiere significarse, al pronunciar: La vida es corta.

Todo el mundo entiende que quien muere en la flor de su edad tiene derecho a quejarse de la naturaleza; pues queda detenido, sin agotar el impulso que recibió, en su punto de partida para una más

larga carrera. Mas para el hombre que muere «anciano y saciado de días», en expresión de la Escritura, ¿en qué es corta su vida? ¿De qué puede quejarse? Su vida es lo que es; acabada, completa en sí misma; el círculo queda cerrado; la trayectoria empezada queda recorrida toda entera. Sólo resta decir como San Pablo: *Cursum consummavi;* he terminado mi carrera, y, al parecer, no hay lugar para una queja legítima, quedando, en nosotros, satisfecha la naturaleza. Hacia aquí tendía; aquí llega; y no siendo el deseo sino expresión de sus tendencias, el deseo del anciano debería enmudecer, pues carece ya de objeto.

Y, con todo, nos lamentamos. Los ancianos no son en este punto los menos melancólicos. Esto se ha observado desde mucho tiempo: los jóvenes tienen más apego a los *objetos* de la vida, pero los viejos lo tienen mayor a la vida misma. Su atención se concentra en la conservación de este foco cuyos radios fueron poco a poco acortándose como los del sol frío que parece ir a extinguirse entre las nieblas del invierno.

No es ésta la razón de que se manifieste en el anciano, o por lo menos en la mayoría, ese inconsciente egoísmo, realmente patético, cuya tendencia perpetua es subordinarlo todo, en sí y alrededor de sí, a los accidentes posibles de una vida sin cesar vacilante, a si se hará o no una salida, a un chaleco de franela, a una digestión o a una corriente de aire.

En la Biblia, cuyos relatos prolongan las edades de los patriarcas hasta proporciones gigantescas, hasta los 800 ó 900 años, parece que se debería morir contento, y, no obstante, en esos héroes de la longevidad humana, no se halla otro pensamiento que el expresado por Jacob, en su conmovedora conversación con el Faraón de Egipto: «Los días de los años de mi peregrinación son ciento treinta años. Los días de los años de vida han sido escasos y malos.»

¡Y pues! Si ninguna vida es corta, decíamos, cuando es completa; si a pesar de esto, por completa que sea la vida humana, hallamos en todo hombre el sentimiento de su brevedad; si tenemos la certeza íntima de que, aunque a nuestra vida se le añadiese una cantidad cualquiera, no dejaríamos por esto de lamentarnos como los patriarcas bíblicos, ¿qué significa, en nosotros, este lamento y este persistente deseo de vida?

La respuesta es muy sencilla. No nos quejamos de que nuestra vida sea corta, sino de que termine. No nos quejamos de morir pronto, sino de morir.

¡Todo lo que ha de terminar no es nada! este es el contenido de nuestras quejas. Nos expresamos mal al decir: La vida es corta; lo

que deberíamos decir, para expresar con verdad lo que en nosotros se agita, es esto: La vida no es nada.

Todo lo que ha de terminar no es nada.

Todo lo que tiende a cero, es cero, pues todo movimiento se caracteriza por su término. Cuando un cuerpo frío tiende a adquirir calor, decimos que se calienta. Cuando un cuerpo cálido tiende a quedar frío, decimos que se enfría. Cuando un hombre se adelanta hacia la muerte, hemos de decir: Muere. Y esto, en efecto, dicen los hombres reflexivos: *Quotidie morior:* muero cada día, exclamaba San Pablo. San Agustín, Bossuet, Pascal, Bourdaloue desarrollaron magníficamente este pensamiento. Los fisiólogos lo han expresado a su manera, con menos esplendor y ropaje literario, pero tal vez con no menor elocuencia. Pues nada hay más elocuente en su brutalidad tranquila que esta frase de un gran sabio contemporáneo: «El objeto de la vida es una cadaverización.» No es bello, sino brutal; pero es justo. Nacemos, literalmente, para morir, y no para vivir, así como la bala es lanzada para llegar a su blanco, y no para atravesar el aire.

Hay más: es un trabajo de muerte lo que constituye propiamente nuestra vida. No es esto una humorada, sino una fórmula de exactitud rigurosa científica empleada por Claudio Bernard al decir: La vida es una muerte. Sí, la vida, la vida fisiológica, es muerte; ya que es un movimiento de perpetua desorganización, la cual no es detenida a cada instante más que por una regeneración perpetua. Así como la marcha, que es una caída sin cesar contrarrestada, nos echaría por tierra, si no acudiese pronto en auxilio el otro pie, así la misma vida nos daría muerte, si la oleada de sangre nutritiva no acudiese a reparar las brechas.

A cada pulsación de la vida, quedamos, pues, suspendidos en el vacío. Corremos en pos del ser, y estamos sin cesar atravesándolo, pero sin fijarnos jamás en él. Y, en realidad, precisamente por esto, podemos perderlo. Si alguien sale del ser, se debe a que no había estado nunca fijado en él, así como si alguien puede separarse de un amigo, señal es que no fué jamás amigo suyo. Tener un amigo, en el sentido completo de la palabra, significa poseer de tal manera un ser en su fondo mismo, que no exista ya posibilidad de perderlo. Asimismo, poseer el ser significaría hallarse instalado en él, y entonces no se podría ya perderlo.

Pero nuestra vida presente no es sino una perpetua carrera hacia la muerte. Así es que no vivimos, y, en cambio, queremos vivir. No existimos, pero queremos existir.

¿No será, pues, sino pura quimera todo lo que en nosotros se agita? ¿Todos nuestros deseos de vivir, no resultarán un vano esfuerzo? ¿Será tan poca cosa la naturaleza humana con sus infinitas as-

piraciones, que la naturaleza desdeñosa la arrolle con todo lo restante, la sacrifique a sus fines pasajeros, y luego la arroje al crisol sin esperanza de recobramiento ni de compensación?

Cuando yo ando por un prado, aplasto debajo de mis pies miriadas de insectos. En cada uno de sus pasos, también la naturaleza aplasta a millares de entre nosotros. ¿El caso será el mismo para ella? Y esa inteligencia hambrienta de verdad, y este corazón hambriento de ideal, ¿no serán sino un perfume que se exhala, una lucecita que brilla en la carne, como el fuego fatuo que revolotea y viene pronto a extinguirse para siempre jamás?

He ahí una cosa que la humanidad no quiso admitir nunca. Este pensamiento le produce una repugnancia violenta como una contradicción entre lo que tiene la convicción de llevar en sí y esa nada que la estaría acechando en el recodo de la muerte.

Y por eso la humanidad ha ido pidiendo a todas las filosofías, a todas las religiones, una prolongación de esta vida excesivamente corta. Ha pedido que se le hablase de su porvenir, sea cual sea la realidad, gozosa o triste, de que se le deba poblar. Todo, menos esa nada que nos enloquece. Preferiría, dice la sombra de Aquiles a Ulises, en la *Odisea*, ser vaquero en casa de un labrador pobre a reinar sobre todas estas sombras. Pero prefería aún ser una de aquellas sombras a sentirse desvanecer por completo. Antes que resignarse a la muerte, el paganismo antiguo se había creído con derecho a acoger las más tristes suposiciones. Ora creyó que las almas seguían viviendo en los sepulcros, y abrevándose ávidamente con las libaciones que eran derramadas allí en los días de fiesta. O bien, revoloteaban por el aire, errando a la ventura; o se iban al reino de Hades, en las llanuras de asfodelo, guardando por único goce el recuerdo de una vida tal vez penosa, pero recordada con nostalgia. O bien, se las suponía emigrando hacia mundos lejanos, remontándose a los astros; descendiendo a profundidades desconocidas, encarnándose de nuevo en otros habitantes de este mundo, hombres o animales, con tal, siempre, que no se extinguiese la llama de la vida, y no quedase defraudada la profunda aspiración de nuestro ser a una vida indefectible.

Todos, todos, al precio que fuere, en cualesquiera condiciones que se les exigiesen, han querido vivir y evitar, aunque sólo fuese en parte, el golpe de la muerte. Como el ajusticiado a quien un verdugo torpe dejase jadeante, pero respirando aún, y que a pesar de todo se alegrase de ver retrocediendo el supremo instante, así los hombres de otro tiempo agradecían a las religiones de la muerte el dejarles aún una esperanza.

Y las filosofías, en una ancha medida, llegaban a ponerse al unísono. Muchas afirmaban menos, otras llegaban a la negación; pero la mayor parte dejaban una puerta abierta, por donde los dogmas consoladores pudiesen traer calmantes a la turba humana refractaria a la muerte.

No ignoro que, en nuestros días, se han hecho grandes esfuerzos por demostrar que la creencia de los pueblos en otra vida no era sino la creencia tenaz en la presente. ¡ Cierto ! no pretendo lo contrario, y esto es, precisamente, lo que yo invito al lector a considerar atento. El hombre, se dice, cree con tenacidad, en esta vida, con tal tenacidad que no puede suponerle un término, y que, mirando la muerte como un «error enorme», se esfuerza, mediante las creencias religiosas o filosóficas, por corregir su efecto. ¡ Muy bien ! Esto es lo mismo que decimos, sin pretender otra cosa. No sostenemos que, por razón de su naturaleza, crea el hombre en *otra* vida ; decimos que cree en *la* vida ; que no sabe comprender que ella se acabe, y, por esto, se siente muy dispuesto a admitir como realidades hasta las imaginaciones más locas, hasta las manifestaciones obscuras o dudosas del ocultismo.

No quiere perecer, no quiere ver perecer ninguna de las cosas que juzga incorporadas a su existencia terrestre. El Germano quería hallar otra vez la guerra en la otra vida. El Oriental aspira a hallar de nuevo allí el amor. Nosotros queremos hallar de nuevo a nuestros amigos y deudos. Lo cual significa que la vida — sea lo que sea lo que nuestros ojos vean de principal en ella — se nos presenta como algo prolongable más allá de toda medida, y, como ha dicho Fichte, no podemos amar un objeto sin mirarlo como algo eterno.

Esto es lo que descubrimos, y queremos dejar registrado, en la cuestión presente.

Se ha procurado, en nuestro siglo presente, transponer este instinto de la vida, y darle por materia, no ya una sobrevivencia personal, sino una sobrevivencia que resultaría en beneficio de la raza, o hasta — y apelo aquí a la admiración del lector — en beneficio de las fuerzas naturales.

No insistiré en lo absurdo de decir a los hombres hambrientos de vida y aterrados ante la muerte : ¡ Consolaos ! ¡ la materia y la forma son eternas ! Si esto les basta a Haeckel, o a Buchner, o a algunos otros, ¡ mejor para ellos ! No creo, empero, que en este punto expresen el sentir de la naturaleza humana. Ni aun pienso que expresen el suyo propio. Es su sistema quien habla ; mas en su corazón palpita el mismo amor de una vida duradera, y el mismo horror a la muerte.

El positivismo, menos distante, en todo, de los sentimientos humanos, trata de dar satisfacción a los deseos de sobrevivencia con su concepción de una inmortalidad *subjetiva*. Este término es muy bárbaro, pero significa una cosa muy sencilla. Viviremos... en nuestros descendientes por el recuerdo, el amor y los servicios prestados. Nuestra vida se disuelve en cuanto al soporte material de sus obras; pero éstas permanecen y vuelven a hallarse. La humanidad, a manera de río, recoge todo cuanto se echa en su seno, y corre más rica por esa afluencia cotidiana de vidas individuales, de esfuerzos practicados y de dolores sostenidos por el bien. La inmortalidad del hombre de bien está, pues, garantizada en eso. Ninguna necesidad tiene de suponer otra. Vivir, en el fondo, es obrar. Nosotros obramos, o podemos obrar sobre las generaciones futuras; y, estando compuesta la humanidad, según la concepción de Augusto Comte, de muertos tanto o más que de vivos, nosotros vivimos y viviremos en ella, y debe bastar esta inmortalidad para el deseo de vivir que en nosotros reside.

No quiero, por ser inútil, hacer notar lo que hay de quimérico en este más allá positivista, en que el ser humano, es decir el *individuo*, se halla sumergido en una colectividad anónima. Aun concediendo que esta inmortalidad, en que no se halla uno presente, tuviera un valor serio, diría yo todavía: Nada vale esto en cuanto satisfacción dada a *la voluntad de vida*.

Queremos vivir, *simplemente*, o lo que es lo mismo, siempre, sin contentarnos con obtener por un artificio cualquiera una prolongación de vida a término fijo. No es una prórroga lo que nos hace falta, sino un indulto. No queremos morir, y si hoy se nos dijese: Morirás dentro de mil años, podríamos muy bien de momento quedar satisfechos: ¡tiempo tendríamos para reflexionar sobre ello! pero, si en efecto reflexionásemos, no nos costaría ver que, según la expresión bíblica, mil años son como un día, y un día como mil años.

Pues bien, esa humanidad de que hablo, y por medio de la cual se trata de prolongar nuestras vidas, algo así como la vida del alimento se prolonga en el ser que con ella se ha nutrido, esa humanidad ha de acabar; ha de acabar pronto; pues ¿qué significan, para el pensamiento, los millares de siglos que se le asignen?

¡Ah! ¡no andáis sobrados de imaginación, filósofos de la inmortalidad subjetiva! Sois, a veces, grandes poetas, y no acertáis a ver que vuestra humanidad se disuelve, y que «la figura de este mundo pasa».

Si hemos de morir, decíamos, somos ya virtualmente muertos. Pues bien, ¿no se halla en el mismo caso nuestra humanidad? Y si no es, como afirmáis también vosotros, más que un accidente del planeta, y si el mismo planeta está condenado a muerte, ¿en qué vendrá a parar vuestra inmortalidad subjetiva? ¿A qué engañarnos con ese artificio que no resuelve el problema si no es a condición de taparnos los ojos y renunciar a lo que constituye la verdadera prerrogativa del hombre?

Al pensamiento nada le estorba la longitud del tiempo ni las lejanas brumas que esfuman el porvenir de la tierra. Poco le cuesta trasladarse allá, al borde del hoyo en que caerá el último de los hombres, sepultando consigo la humanidad mortal, exhalando en su estertor el alma del género humano. Y frente a este drama, conclusión natural del drama de las muertes individuales, repítese a sí mismo lo que se decía en lo tocante a éstas: Todo lo que ha de fenecer no es nada. Si la humanidad ha de morir, está muerta. «Dejemos a los muertos enterrar sus muertos», y no nos metamos en una inmortalidad ilusoria.

Vendrá día en que, enfriándose el sol y perdiendo poco a poco su enorme potencia, se enfriará también el planeta, como el moribundo sobre cuyo lecho la muerte avanza. El doble casquete de hielo que cubre ahora los polos se irá penetrando por una parte y otra en la tierra, como en un pobre cráneo que va quedando descarnado. El invierno, convertido en triunfador de las estaciones, pondrá su mano en el corazón del globo y detendrá allí la vida. Entonces también la humanidad cesará de agitarse. Terminará la aventura de la vida universal. Se extinguirá la tenue llama que se había levantado de este pantano en fermentación llamado tierra. La putrefacción vital, como dicen los biólogos, entrará de nuevo en el mundo inorgánico. Será el fin de todo. Y el planeta, inmenso ataúd en rotación, seguirá por el espacio, indiferente a la humanidad difunta, presto a entrar en nuevas combinaciones cósmicas, sin acordarse ya más del barullo que en él metían nuestras estériles agitaciones.

Y esto es lo que nuestro instinto se niega a admitir, como no admite, decíamos, la muerte individual. Frente a esta perspectiva, él se yergue. En la misma idea de un fin, hay para nosotros algo chocante y antinatural; hay un misterio.

Contemplemos más de cerca este misterio, y veamos lo que podemos de él sacar en pro de la idea divina.

Tal vez, a través del corredor sombrío de la muerte, veremos brillar alguna luz. El túnel es profundo; pero, allá lejos, el instinto

del hombre cree descubrir una débil claridad. Avancemos, y veamos si será Dios en lontananza.

II

«Ser, o no ser, ésta es la cuestión.» Esta famosa frase formula a maravilla el problema de la vida humana.

Vivimos. Nuestra idea de la vida y el sentimiento que a ella corresponde se dirigen a lo Eterno; pues se dirigen simplemente a *la vida,* nada más que a la vida, a la vida sin adición alguna de esas medidas de duración que, en el fondo, decíamos, son su destrucción total.

No es a un trozo de vida, a una participación pasajera, a una sombra, a lo que nosotros aspiramos, sino al *ser,* al ser fijo e indefectible. Trátase de saber a qué obedece esto en nosotros; si es posible que no pase de un deseo sin objeto, y si, en este objeto, dado que exista, ocupa o no algún lugar la idea divina.

Examinemos por orden estas tres cuestiones:

¿A qué obedece, preguntábamos, la voluntad de vivir, con el carácter absoluto e incondicional que en ella acabamos de reconocer? Débese — y espero convencer de ello al lector — al carácter de fijeza, de universalidad, de trascendencia y de abstracción de la materia que reviste nuestro pensamiento.

Hemos estudiado este caso en otro lugar. Bastará recordarlo, y lo haremos útilmente, según creo, comparando lo que pasa en el hombre en cuanto está dotado de razón, con lo que pasa en el animal o en el hombre mismo en cuanto es ser orgánico.

Para el animal, o para el hombre en lo que con él tiene de común, ¿qué carácter puede revestir la voluntad de vivir?

Hemos dicho con Claudio Bernard y con todos los fisiólogos: la vida es una muerte, en el sentido de ser un desgaste continuo; desgaste no de un capital, sobreañadido, de una riqueza, sino de nuestro ser mismo. Es la demolición parcial, mediante la acción, de la andamiada vital que, rápidamente, la naturaleza atenta se apresura a reconstruir, para que se hunda de nuevo, y luego vuelva a levantarse, y se derrumbe otra vez, y así sucesivamente; ora con ganancia en cada etapa como acaece en la juventud orgánica; ora con pérdida, como en la época senil.

Pues bien, el animal está sometido *todo entero* a esta ley de sucesión y como de pulsación vital. Está del todo anegado en el flujo y reflujo de la vida material. Su misma mentalidad, si es dado

hablar así, se ve arrastrada, arrollada, en ese incesante torbellino, y nada emerge de él para dominar la evolución de su propia materia. ~~El conocimiento, pues, y el deseo, en la medida en que posee él~~ estas cosas, evoluciona por completo con el fondo de su ser y cambia a cada instante de forma. Conoce los objetos; los desea y se precipita sobre ellos; pero no sabe lo que es un objeto, no sabe lo que es un deseo, no sabe lo que es la acción que le arrastra.

Así, vive, pero sin saber lo que es la vida. El deseo que de ella tiene no puede, por tanto, poseer esa amplitud que, en el deseo humano, domina tiempos y espacios. Es un deseo fugaz, dirigido sólo al objeto del momento, y que muere, para renacer en presencia de otro objeto igualmente fugaz.

Lo que, en realidad, quiere el animal no es *vivir*, pues ignora lo que esto sea, sino roer su hueso, acabar la comida empezada, o dormir tranquilo.

¿Qué se sigue de aquí, desde el punto de vista que nos está ocupando? Síguese que el animal, al morir, no queda de ningún modo frustrado en un deseo de vida que él ignora. Su deseo se dirige a objetos aislados, venidos uno tras otro, sin enlace alguno común; en presencia del último, muere: nada se ha roto en esa cadena de deseos cuyos anillos no estaban entre sí trabados. Hay detención, pero no ruptura. Hay cese, pero no interrupción; no hay contradicción opuesta a una realidad consistente. Más breve: no se ha violentado ningún deseo natural.

En otros términos, y si no temiese yo, al expresarme así, incurrir en paradoja, diría que la vida animal, desde el punto de vista de nuestro problema, no existe; pues no tiene sino un ser desmenuzado en partículas que van sucediéndose sin ninguna idea consciente que las compendie, sin ningún deseo verdaderamente *uno* del cual estén suspendidas.

No se puede, por tanto, contradecir al animal al denegarle la sobrevivencia; no se le puede ofender diciéndole: «Tú morirás», pues ni aun sabe que vive.

La cosa va totalmente al revés, tratándose del hombre.

El hombre piensa, es decir, abstrae. Por la abstracción, por el pensamiento y por las voliciones que le sugiere éste, el hombre escapa de la sucesión que arrastra el organismo. Comunica con lo eterno, con lo inmóvil, con el *Ser*, bajo la forma de la verdad y del bien. A través de los objetos que le tientan, percibe la noción de *objeto;* a través de las realidades múltiples de la vida, alcanza la idea una de la vida; y porque la vida así considerada en su amplitud

se le manifiesta, a pesar de todo, como un bien, lánzase en ella con todo su querer y a ella se agarra.

Se ha notado que la mayoría de los suicidas entran en la muerte más por un sacudimiento irreflexivo producido por un exceso de dolor que por elección verdadera. Aun aquellos en quienes parece haber elección voluntaria, si se les llega a coger antes de la última consecuencia de su acto, raramente se niegan a salvarse. La vecindad inmediata de la muerte reaviva violentamente el instinto vital, sometido a la anestesia momentánea del sufrimiento. Es que la vida se les hace como nueva y deseable en el momento de asomarse al vacío horrible. Ese amor de la muerte, del cual algunos quieren hacer virtud, es una virtud raras veces constante hasta la perseverancia final. Ordinariamente nada iguala la energía de la voluntad, cuando ésta se emplea en salvar esta existencia miserable.

Debe, pues, decirse que en el hombre, en cuanto es un ser racional, hay un deseo de la vida enteramente distinto del que posee el ser inferior, enteramente distinto del que puede sorprender en sí mismo, al estudiar sólo su constitución material. Y adviértase bien: este deseo es un fenómeno natural, y no una construcción ilusoria. Prueba de ello es que se lo encuentra en todas partes, siempre, en todas las edades, en todos los pueblos, en todas las condiciones aun las más diversas.

Pues bien, a un hecho natural — conforme hemos dicho ya y seguiremos repitiendo en el curso de estos estudios —, no puede faltarle significación natural, y, pues se trata de un deseo, y a un deseo toda la significación le viene de su objeto, será preciso concluir que a un deseo natural corresponde un objeto natural.

* * *

Conocemos este principio con tanta frecuencia repetido en las escuelas filosóficas, varias veces invocado por Aristóteles, Platón, Cicerón y otros ciento: un deseo de la naturaleza no puede ser vano. Es éste uno de los principios de los cuales sería fácil abusar; pero que, sabiamente interpretados, poseen un valor realmente demostrativo. Al decir «un deseo de la naturaleza no puede ser vano», no significa que cualquier deseo natural haya de verse, en realidad, atendido. Muchos deseos ¡ay! del todo naturales ven su objeto escapar de nuestro alcance. Teniendo hambre, podemos vernos privados de alimento; tal vez uno sentirá sed de ciencia, y las necesidades de la vida pueden rehusársela. Otro, que está apasionado por el arte y sería un grande artista, parará en picapedrero. Pero no se trata de

esto. En ninguno de estos casos el deseo, aunque frustrado, resulta vano en el sentido que damos a este término. Deseo vano, para nosotros, sería un deseo quimérico, un deseo sin objeto, un deseo que no sólo queda desatendido, sino que ni aun puede serlo por no corresponderle nada en la naturaleza de las cosas. Y esto es lo que, entre nuestros adversarios, se echa en cara a nuestro deseo de inmortalidad. Dicen: es real, pero ilusorio, por no haber nada en el hombre que lo justifique, nada en la naturaleza capaz de satisfacerlo.

Pues bien, yo sostengo que un deseo natural como es éste cuya existencia en el hombre queda tan clara, no puede ser vano en el sentido que se acaba de decir. Más aún, afirmaré que un deseo tal contiene en cierto modo su objeto. Unese a él como a una doble prolongación de sí mismo, hacia atrás y hacia abajo, para proporcionarle su explicación causal; hacia delante y hacia arriba, para darle una razón de ser y un fin.

He aquí un animal. Siente hambre. Es un deseo de la carne, así como la *voluntad de vivir* es un deseo del alma. ¿Podrá alguien pretender que al deseo de comida que se manifiesta en el animal no le corresponde un objeto? No. Es materialmente imposible que exista un animal con hambre, y que no haya alimento para él en la naturaleza. La razón es sencilla; es que si no hubiese alimento, no habría tampoco animal. El alimento y el animal nacen juntos; aparecen en el mismo medio natural; el nacimiento tiene una primera nutrición, y la nutrición no es sino un segundo nacimiento, un nacimiento prolongado. Síguese con evidencia, que el medio natural del cual el animal proviene no lo habría producido sin tener lo necesario para hacerlo vivir. No lo habría traído hasta aquí, si no tuviese poder para llevarlo más lejos, puesto que mediante la misma acción y con la ayuda de los mismos materiales lo ha producido y lo conserva en la vida, ha empezado su trabajo y lo llevará a término.

Yo sé, pues, con certeza que, si hay un animal, hay también un alimento; que si hay un herbívoro, habrá yerba; que si hay un carnívoro, no faltará carne.

Pues bien, lo mismo pasa, absolutamente lo mismo, con el deseo de inmortalidad propio del hombre.

Siendo este deseo un producto natural como el sujeto a quien afecta, debe tener él también una significación natural; lo cual equivale a decir que no carece de objeto; que ha de poder satisfacerse y que el ser total en que estamos sumergidos no puede estar constituído de manera tal que la inmortalidad resulte imposible.

Si gozaremos o no de ella, esto es una cuestión distinta; así como

una cuestión es saber si hay alimentos, en la naturaleza, para el sostenimiento de la vida animal, y otra cuestión saber si este o aquel animal llegarán a morir de hambre.

Pero no entra en mi objeto esta cuestión de la inmortalidad efectiva. Mi propósito no es demostrar la vida futura. Quiero alcanzar a Dios, y para esto no es menester que el hombre sea inmortal de hecho; basta que lo sea de derecho, es decir, que tenga en sí, y fuera de sí, en la constitución del ser, manera de vivir con toda la amplitud que su deseo reclama.

Pues bien, esto es cierto con toda la certidumbre del principio natural que yo invoco; y por ahí vamos a alcanzar lo divino, según insinuaba yo hace poco, por un doble lado: por detrás del deseo, para explicar el nacimiento de éste; por delante del deseo, para proporcionarle un suficiente objeto.

Y, efectivamente, el deseo de una vida indefectible supone en la base de nuestro ser espiritual una fuente indefectible. Pues, como decíamos arriba, todo medio natural es creador y al mismo tiempo nutricio, en lo tocante a los seres y tendencias naturales que de él emanan. Pues bien, una tendencia natural a la indefectibilidad no podría naturalmente salir de una fuente defectible. El deseo natural es una fuerza que nos proyecta hacia adelante, que nos lanza. Y como la comunicación de la fuerza es incapaz de multiplicar la amplitud, un ser que de sí tienda a morir no puede fabricar otro que tienda a una vida eterna.

Es menester algo eterno en la base de la vida de nuestra alma. Es menester un medio espiritual, trascendente, a fin de que sea indefectible, para ser manantial suficiente a la indefectibilidad del deseo. Y pues se trata de crear — ya que la substancia que siente, en nosotros, este deseo no puede ser de una naturaleza inferior a sus tendencias y, por tanto, no puede confundirse con el cuerpo, objeto de la generación humana —, sólo la Fuente Primera del ser puede bastar para ello.

Con lo cual volvemos a encontrar lo que tenemos dicho de los orígenes del hombre. Menester es que la divinidad presida en ello y que nuestro espíritu saque su luz del primer espíritu, como todos los fuegos de la tierra la sacan definitivamente del sol.

En segundo lugar, el medio natural, decimos, ha de ser, además de creador, nutricio. Pues bien, ¿qué es lo que puede servir de alimento a un deseo de vida indefectible sino un objeto poseedor también de una duración eterna? Más aún, ha de poseerla *por sí mismo;*

ya que, a no ser así, no sería en él donde podría verdaderamente apoyarse nuestro deseo de vida inmortal. Si yo me apoyo en el hombro de alguien que a su vez se apoya en un muro, no es él quien en realidad me sostiene, sino el muro. Sólo en el ser que posee la indefectibilidad *por sí mismo* podrá, pues, apoyarse también ese deseo de sobrevivencia que no puede aguantarse en el vacío.

Pues bien, no hacen falta grandes rodeos para decir del ser indefectible por sí mismo que es Dios. Pues, como hemos demostrado al hablar de Dios causa del mundo, ser por sí indefectible equivale a poseer el manantial del ser, ¿y no es el manantial del ser a lo que llamamos Dios?

Así, volvemos a hallar, por el camino del deseo vital, esta Causa primera, que es igualmente causa final, que causa creadora; que se halla en el término de todo deseo como es anterior a toda acción. Es, en verdad, el Ser primero de quien todo recibe la existencia; pero también el objeto supremo del cual toda cosa está pendiente por el deseo, como dice magníficamente Aristóteles.

Decíamos poco ha que el objeto eterno que ha de hacernos vivir prolonga nuestro ser superior en dos sentidos, como *manantial* y como *objeto,* como creador y como alimento del alma. Lo vemos claramente ahora; y si nos resta por decir, según haremos en la próxima cuestión, bajo qué forma este ser indefectible ha de ser el alimento de nuestros corazones, desde ahora sabemos que estamos sumergidos en él por todo cuanto somos.

¿Y por ventura no es éste el sentido más profundo tal vez de esta fórmula evangélica tan rica de sentido: El reino de Dios está en vosotros?

El reino de Dios está en nosotros; pues por todo nuestro ser, en cuanto somos espíritus, pertenecemos a este reino. No formamos parte de los reinos de este mundo; estamos elevados por encima de la evolución cósmica y de las fluctuaciones incesantes de la carne. Poseemos un mundo interior que toca a Dios por todas sus potencias y que no toca directamente sino a él. Y por esto la muerte no puede penetrar en las fronteras de este imperio. Así la muerte, según el pensar del Evangelio, por decirlo así, no existe. Sólo mira a la materia, y la materia el Evangelio la desdeña, absorto como está en el pensamiento de desarrollar en nosotros lo divino.

La vida sensible, con sus sucesiones, sus fases, sus crisis y su caída suprema, no son nada. El todo, el verdadero reino de Dios, por ser el reino eterno, consiste en un estado del corazón.

No hay, por consiguiente, necesidad de esperar más allá de la

vida para pertenecer al *reino de los cielos*. Está en nosotros; bástanos descender a él, mientras llega la hora de ascender a él.

Y Jesucristo es el primero en practicar esto. Se mira y se juzga a sí mismo como no siendo de aquí. Vive y manda en otra parte: su reino «no es de este mundo». No se preocupa por lo que de él se piensa ni se hace. No da ni un paso para alejar de sí la maledicencia, la traición, la persecución, la muerte. Él avanza; sigue su camino interior, circula por su reino interno, sin temer verse separado de su Padre, en quien está la verdadera vida, por un acontecimiento cualquiera, ni aun el más extremo.

Asimismo el cristiano. «Nuestra vida está en el cielo», decía San Pablo, y «ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni las dominaciones, ni la altura, ni la profundidad, ni criatura alguna podrán separarnos del amor de Dios.»

Y por aquí es por donde toda la filosofía abstracta que acabamos de construir podrá convertirse en sumamente práctica. Dejo al lector, cuya alma sea bastante elevada para complacerse en ello, practicar este trabajo. Me contento con recordarle de paso — dichoso él si sabe sacar la consecuencia —, que en la muerte hallaremos a *alguien*, y, por este alguien, alguna cosa cuya naturaleza alegre o triste depende de nuestro esfuerzo.

Pues en la muerte el obrero humano ha terminado su labor y descansa; pero su vida no se ha acabado.

CAPÍTULO X

LA IDEA DE DIOS Y LAS ASPIRACIONES HUMANAS

II. El malestar interior

Hemos entrado en el estudio del destino humano con miras a determinar sus relaciones con la idea de Dios, y para ver si, fuera de esta idea, es explicable el destino humano.

Hemos por de pronto distinguido dos puntos de vista respecto a nuestro destino.

Puede considerarse nuestra vida en cuanto *a la duración que es su medida,* y se la puede considerar en cuanto a los *objetos que la llenan.*

El primero de esos dos puntos de vista ha sido el tema del capítulo precedente; y, legitimado el deseo de inmortalidad, y ligado al orden universal una de cuyas leyes expresa, nos ha hecho llegar a lo divino por un doble lado: por detrás, para explicar su origen; por delante, para dar a dicho deseo una garantía efectiva y un apoyo.

Hemos hallado, pues, a Dios a la vez como causa creadora y como causa final. Está en el término de todo deseo, como está en la base de toda acción.

Otro camino, más anchuroso, más rico de aspectos, nos queda abierto para alcanzar este divino objeto: aquel que nos conducirá el estudio del destino humano, no ya en cuanto a la medida de duración que nuestra constitución total nos asigna, sino en cuanto a los objetos, a las realidades positivas de que esta duración deberá llenarse.

La duración, en efecto, es sólo un cuadro, un cuadro vacío, como toda medida considerada en estado abstracto. Un metro, dos metros; un día, dos días, nada absolutamente de positivo dice esto, si al instante no se añade: un metro de tal cosa, un día pasado en tal ocupación.

Menester es, por tanto, entrar en esta nueva consideración. El método será el mismo; nos servirá siempre de punto de partida al deseo humano: modo de proceder sumamente interesante, y absolutamente racional, según tengo demostrado.

El deseo, en efecto — y no cesaré de repetirlo por ser absolutamente capital para nuestras tesis —, es una propiedad natural de los seres pensantes, así como el peso, por ejemplo, es una propiedad de los cuerpos. El deseo es un peso; es una inclinación natural, y según la medida de su profundidad pone al descubierto la naturaleza del ser considerado, hasta manifestarla plenamente y sin error posible, cuando se trata de uno de esos deseos universales y constantes como los que aquí analizamos.

Pues bien, la naturaleza de un ser no puede empujarlo al vacío, sino que lo empuja hacia un objeto preciso; y por eso — según demostré a propósito de la vida eterna, y lo demostraré también a propósito de lo que ha de llenarla — el deseo natural es una prueba cierta a favor del objeto hacia el cual está orientado.

He aquí, pues, en lo sucesivo, nuestro plan.

Tomaremos el deseo humano, y miraremos de darnos cuenta de lo que busca.

Comprobaremos el malestar en que lo dejan los objetos de la vida, malestar comparable al que provoca el sentimiento de su brevedad, y esta comprobación nos conducirá a investigar si es realmente a los objetos de la vida tal como se realizan aquí abajo a donde nuestro deseo nos lanza.

Si parece traspasar este objeto y llevarnos más lejos, seguiremos con la mirada esta trayectoria, y según el punto del espacio al cual parecerá dirigirse, veremos en qué astro la proyección de la vida humana debe naturalmente venir a parar.

Lo difícil, en este punto, no podrá ser la determinación de nuestro punto de partida. El sentimiento de la nada de la vida no es, en efecto, menos común que el de su brevedad. Los adversarios de la idea de Dios son los primeros en reconocerlo, y atribuyen con mucha razón a este sentimiento el origen de las religiones, las cuales, dicen ellos, no tienen otra misión que completar esta vida — que no se basta a sí misma — con la añadidura de un elemento divino. Se niegan sólo a aceptar que en este último punto las religiones vean claro; y por esto contra ellos habremos de demostrar que la vanidad de la vida no conduce menos a Dios, objeto pleno y total al cual nuestra naturaleza aspira, de lo que la brevedad de la vida nos ha conducido a Dios como ser de sí mismo indefectible.

I

Las lamentaciones humanas frente a la nada de la vida, es uno de esos temas difíciles de agotar, ni aun tratar de un modo algo suficiente. Él sólo acumularía una literatura gigantesca, o, mejor dicho, él constituye el fondo, más o menos visible, de toda literatura. De él vive la poesía; el drama está integrado por él; la novela lo sugiere o lo describe; las *variedades* de todo género muestran sus aspectos múltiples al lector avisado, así como al filósofo se lo manifiesta el menor espectáculo viviente. Toda la antigüedad clásica anda llena de este sentimiento, que, con todo, parece contradecir a su genio y a sus tendencias más profundas. Pues si alguien ama la vida, es realmente el griego de los tiempos de Homero o de Sófocles, ese hombre de la naturaleza, para quien «la dulce luz del día» parece materia suficiente de dicha. Y, no obstante, Homero, Sófocles, y todos los filósofos, y todos los poetas antiguos, al igual que los nuestros, pregonaron en todas las formas, en prosa y en verso, el infortunio de la vida humana y su irreparable vaciedad. — Uno dijo que «el hombre es el más miserable de los animales»; otro «que vale más no nacer y, para quien ha nacido, morir joven»; otros «que las criaturas amadas de los dioses mueren en su juventud». Y mucho más aún. Verdad es que todo esto no los priva de vivir y de apegarse a la vida como los demás y hasta de decir como Aquiles: «Preferiría ser boyero en casa de un labrador pobre que reinar sobre todo este reino de las sombras.» Pero el fondo persevera; se conserva esa incurable melancolía de la cual ha dicho Bousset que constituye el fondo de la naturaleza humana. Se ama la vida; pero como una imagen de la vida, y no en sí misma, ya que, cuando se la mira y juzga, se la desprecia.

Sea como sea, como este tema de la miseria humana es en cierta manera infinito, no hemos de proponernos aquí intentar, a propósito de él, una descripción imposible. Pero, como en todas las cosas, hay puntos de vista capitales que es posible notar y caracterizar brevemente. A mi entender, pueden reducirse a tres:

La violencia exterior que nos impone nuestro medio social;

La contradicción interior que nos pone a nosotros en conflicto con nosotros mismos;

Por fin la insuficiencia de todo cuanto nos parece apto para satisfacer las exigencias reales del deseo.

Y, en primer término, si algo viene a chocar violentamente con nuestro querer humano, provocar en él una especie de asombro y estupor para moverlo en seguida a erguirse en una especie de rebeldía, es ciertamente la violencia exterior, llamada por lo común dolor.

El dolor es a nuestros ojos un fenómeno tan extraño, tan antinatural, que la mayoría de las religiones, y no la nuestra únicamente, le han buscado un origen moral, algo así como un pecado de naturaleza, que hubiera venido a viciar la adaptación primitiva del hombre a su medio natural.

En efecto, ¿por qué — a no existir algún motivo misterioso — esa adaptación tan defectuosa entre un ser cuya ley interior es una ley de desenvolvimiento armonioso y de conquista, y un mundo que le es dado como medio natural y como materia de acción, y que, con todo, le resiste y le combate, condenándolo así, en gran parte, a una dolorosa impotencia?

Cuando uno oye a los sabios, se siente inclinado a hallarlo todo admirable en el mundo. Es la maravilla de las maravillas; todo está en él ordenado conforme a leyes de infinita riqueza y de flexibilidad desconcertante. Uno se figura verlo todo perfecto. Pero, en presencia de la naturaleza humana, ¿qué juicio ha de formarse? Vale la pena de examinarlo. La humanidad forma parte de la naturaleza, en la cual ocupa lugar importante, un lugar selecto, por razón del rayo que brilla en la frente de la «caña pensante». ¿Cómo se explica la oposición entre este rey de la naturaleza y su dominio? ¿Por qué viene a ser en ella una especie de rey constitucional que reina y no gobierna? ¡Y qué manera de reinar la de ese pobre soberano, de ese rey que llora!

Vese lanzado en medio de ese mecanismo terrible donde el conflicto de fuerzas produce algunos resultados felices; pero de las cuales la menor desviación nos aplasta, como criaturitas a quienes una madre imprudente ahoga entre las agitaciones del sueño.

El universo es espléndido, pero es también bárbaro; está ordenado, y va a parar a la confusión. Exige un trabajo de todos los instantes a quien quiere vivir de su liberalidad llamada maternal. Nos impone la condición extraña de que el dolor sea para nosotros un medio, cuando este medio viene a resultar la cosa más opuesta al objeto mismo tras del cual andamos: la felicidad.

Y no contento con esa adaptación rara, el orden de las cosas no cuida de que se guarde la debida proporción entre este medio de alcanzar el éxito, que es en ciertos casos el sufrimiento, y el resultado a que debe conducirnos. La naturaleza no dosifica; lanza al acaso y aplasta. Convierte a ciertos seres en verdaderos y lamentables mar-

tires. Halla manera a veces de ir más allá del paroxismo y sabe galvanizar cadáveres para hacerles gustar por más tiempo su horror.

Estas situaciones — menos raras de lo que se cree en esa turba humana en que nuestra inatención deja sin testigo tantas agonías —, estas situaciones, digo, de las cuales la gran figura de Job es encarnación sublime, bastarían, a mi ver, para justificar este lamento y esta angustiosa pregunta en la cual creemos oír la voz de los siglos: «¿Por qué razón fué concedida la luz a un desdichado, y la vida a los que la pasan en amargura de ánimo?»

De nada sirven por esto las tesis naturalistas. Vanamente se intentará señalar el lugar del sufrimiento en el determinismo del mundo; hablar de él con aire distraído, diciendo que así debe ser, y que el dolor humano es un hecho de tantos, que entra en el funcionamiento general de la naturaleza y sirve como los demás para sus fines. Esto es verdad y resolvería a maravilla la cuestión de física e historia natural consistente en preguntaros cuáles son las relaciones de organismo con su medio material; pero esto deja sin ninguna respuesta una cuestión del género de la nuestra. No preguntamos por qué una corriente de aire produce un resfriado: esto ya lo sabemos, o nos figuramos saberlo. Preguntamos por qué un ser que aspira todo él a la dicha se halla formando cuerpo con un mecanismo brutal que no logra sino por azar producir la dicha, y que nueve veces entre diez realiza todo lo contrario.

En otros términos, nosotros no consideramos en el hombre el *objeto*, el objeto material que somos, sometido a las leyes de acción y reacción de toda la naturaleza, y respecto del cual, por lo mismo, el dolor tiene tan poco de misterioso como el magullamiento de las ramas de un árbol expuesto al viento. Consideramos en el hombre el *sujeto*, el sujeto que piensa y que quiere, y que, en cuanto tal, posee tendencias que han de ser tenidas en cuenta como sus propiedades corporales, ya que no son menos naturales; y nos extraña que un ser así constituído haya de sufrir el dolor, por la misma razón que nos hace encontrar natural el dolor, en lo tocante a nuestra constitución material.

¿Qué es lo que nos hace encontrar natural el dolor, cuando sólo pensamos en las reacciones del organismo? — Es que nos decimos: El hombre, desde su nacimiento, es arrojado en medio del conflicto de los elementos y fuerzas. El mismo, por razón de su cuerpo, está compuesto de los mismos elementos y dominado por las mismas fuerzas. ¿Qué es el cuerpo del hombre sino polvo de la tierra gobernado por fuerzas físicas y químicas? Pretender que en tales condiciones el cuerpo del hombre no padezca, cuando el universo, que penetra en

él por todos sus poros, le trae elementos de desorden o le estropea por intervenciones demasiado bruscas el delicado equilibrio constitutivo de su salud, equivaldría a querer que el hombre no fuese hombre; sería sustraerlo a la vida al mismo tiempo que al sufrimiento, pues eso mismo que hoy le tortura es lo que le hace vivir siempre.

Esto dicen los naturalistas. Y les respondo yo: Está muy bien. Si el hombre no fuese más que cuerpo; si no fuese más que un ser viviente como cualquier otro, y, por tanto, si el problema humano no fuese más que un problema de historia natural, tendríais toda la razón. Pero no es eso el hombre. «El hombre no es sino una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante.» No lo olvidemos nunca, y cuando plantemos el problema del dolor, problema humano por excelencia, no olvidemos del hombre, precisamente su mitad mejor.

Pues bien, si considero el hombre total, el hombre que piensa y quiere, al mismo tiempo que vegeta y siente, el problema se presenta de un modo muy diverso. Trátase de saber si este universo interior que nosotros somos puede no estar regulado como el otro; si es posible que en él se encuentre, y en estado definitivo, una contradicción fundamental, completa, a saber, la anomalía de que el hombre, por una parte, tienda con todo su querer a la felicidad; que sea éste su movimiento espontáneo, irresistible, impersonal hasta cierto punto, y por tanto, natural, natural por el mismo título que las propiedades psíquicas de que hablo — y, por otra parte, que el hombre no sea sino una especie de pasta sufridora, a la que no se pueda apretar en lo más mínimo sin arrancarle un gemido.

Digo que hay aquí algo extraño; que hay aquí una mezcla rara; que el dolor sin compensación alguna, como son la mayoría de los que nos acosan; que el dolor permaneciendo puro dolor, y adquiriendo con ello el valor de un destino, y eso en un ser no sólo aspirante a la felicidad, sino *constituído,* en la más noble parte de sí mismo, por ese apetito de dicha, ofrece una contradicción intrínseca, equivalente a imposibilidad natural; ya que, para la naturaleza, contradicción y nada son lo mismo.

Mas no insistiré en esta conclusión, a la cual volveremos ampliamente. De momento conviene continuar nuestro examen.

* * *

He aquí la primera violencia que nos impone la vida, a nosotros, que nos sentimos hechos para una libertad de querer sin trabas.

El segundo, he dicho, es la violencia interior que nos pone en contradicción con nosotros mismos.

Según poco ha decíamos, no somos vaso cerrado, en el cual todas las acciones de la vida interior pasen aisladas, sin intervención alguna exterior; sobre nosotros gravita el universo; él entra en nosotros; no somos, en cuanto al cuerpo, sino uno de los múltiples campos de batalla de las fuerzas cósmicas; y el conflicto de estas fuerzas, además de causar dolor, produce, no directamente, sino por una repercusión, cuyo mecanismo ha sido tantas veces descrito, la miseria moral.

Una parte de las acciones que sobre nosotros se ejercen colabora, sin duda, en la obra de la moralidad humana; empleándose en hacer posible el ejercicio de nuestras voluntades; pero la otra — ¡y qué de veces resulta predominante! — se encarniza en contradecirlas y en crear en nosotros centros de resistencia que a veces nos parecen invencibles.

Pretende el biólogo Preyer que, en el recién nacido, viven uno al lado de otro diversos principios de acción, y como varias almas, que es preciso subordinar, dice él, al *alma cerebral*. Nosotros somos este recién nacido. El alma cerebral, es decir, la voluntad profunda, amiga del bien tanto como lo es de la alegría — por cuanto ambos, en el fondo, son la misma cosa —, se halla a cada instante contrarrestada por tendencias anárquicas, por alternativas caprichosas, que nos impelen violentamente o con pérfidos halagos, ora hacia aquí, ora hacia allá, hacia donde menos nos convendría ir.

La razón vive en nosotros, pero también la bestia, la bestia orgullosa, sensual, mentirosa, avara, violenta, perezosa, y se establece una competencia formidable, cuyo resultado es nuestra acción definitiva, la cual, en medio de tales conflictos, queda sobradas veces entregada al azar o al vicio.

Así como el vuelo de una mosca nos impide pensar, así una imaginación que pasa por la atmósfera del alma nos impide querer.

Así se trate de preparar la acción como de ejercerla, nos sale al paso la misma impotencia y la misma miseria. Nuestro discernimiento no acierta a descubrir, en la muchedumbre de acciones posibles, la que corresponde a nuestro propio e íntimo querer; nuestra iniciativa no sabe buscarla; nuestro consejo no sabe resolverla; nuestra constancia no sabe guardarla; nuestra prudencia no sabe llevarla a término.

Ni aun nuestra voluntad habitual escapa de verse invadida y corrompida por esas influencias extrañas, aunque intestinas. *Volens, quo nollem perveneram,* decía San Agustín. A fuerza de hacernos cumplir lo que no queremos, la contradicción interior, la «ley de los

miembros» acaba por obligarnos a quererlo. Acapara por algún tiempo esa potencia orgullosa y la desvía como a pesar suyo. Ora quisiera querer, y no quiere; ora quisiera no querer, y quiere. Se halla atada, es esclava de sí misma, sufriendo la angustia de haber querido ser esclava, de querer serlo aún a pesar suyo; de verse desgarrada, en una palabra, descuartizada, jadeante, arrollada en contradicciones inextricables como en una red de vergüenza y de muerte.

Y cuando llega a romper las mallas y a escapar del lazo, aunque se condene a sí misma y se convierta, se ve forzada a asistir, impotente, al desarrollo indefinido de las consecuencias de su acto. Es una posteridad maldita que no puede dejar de reconocer como suya, posteridad que poblará invisiblemente así el mundo como nuestro interior, por cuanto no existe acto humano que no tenga consecuencias ilimitadas e incoercibles, así fuera como dentro de nosotros.

¿Se negará también que haya aquí un desorden?

Si todos los hombres, decíamos, se han detenido estupefactos frente al dolor como frente a un misterio lúgubre, no serán en este punto todos los hombres quizá, pero son sí los mejores, todas las almas grandes, las que han pronunciado, con extrañeza dolorosa, la frase del poeta antiguo:

Video meliora proboque, deteriora sequor,
Veo el bien y lo apruebo, y, no obstante, obro el mal.

«¡Dios mío, Dios mío! exclamaba Job, ¿por qué me habéis puesto en contradicción con vos y héchome gravoso a mí mismo? Me enoja el vivir; porque el luchar continuo es la condición del hombre en la tierra.»

¡Luchar! Si fuese para alcanzar una mayor victoria, resultaría sin duda un beneficio; y por esto, en el pensamiento cristiano, ni la lucha íntima que describo, ni tampoco el dolor, pueden producir escándalo. Mas se requiere una condición, y es que no quede uno sepultado en ella; que haya para ella un desenlace previsto, y, sirviendo así para otra cosa, no tenga, según del dolor decíamos, el carácter de un fin y un destino.

No siendo así, no hay más que desorden. Y no somos nosotros los únicos en hacerlo constar. Un filósofo como Kant, preocupado exclusivamente con dar satisfacción a la razón, sintió lo que hay de imposible y contradictorio en este aspecto de la condición humana.

Por una parte, dice, se nos impone el deber moral, consistente en la conformidad perfecta de nuestras intenciones con la ley. Y, por

otra parte, dadas la constitución del hombre y la de la vida, una tal adaptación es imposible. El perfecto hombre de bien de los estoicos no es más que ilusión orgullosa y extravagante; el *magnánimo* de Aristóteles no es más que un símbolo; la vida perfecta es una cosa ajena a la vida, y, con todo, es la ley de la vida. Débese, pues, concluir, dice el gran filósofo, que esta vida no es todo, y que la vida total ha de comprender una prolongación durante la cual se hará posible lo que el orden de las cosas nos manda imperiosamente, aun haciéndolo aquí abajo imposible.

Este raciocinio es muy recio; corresponde, como se ve, al que hacíamos poco ha con respecto al dolor. Volveremos a hallarlo, siempre variado según la materia a la cual se aplique, enteramente idéntico en el fondo, y atando así en un solo haz las observaciones que tenemos hechas y las que vamos a intentar.

II

Afirmar que la vida nos trae lo que no quisiéramos, equivale a indicar por anticipado que no nos trae lo que queremos. Pues un acontecimiento contrario no puede salir sino de un medio indiferente u hostil; y el solo hecho de que puedan introducirse en la existencia humana elementos tales como el dolor y el mal basta para hacer augurar mal del fondo mismo de esta existencia, de lo que compone su trama, es decir, de esa serie de sucesos ordinarios que dan a nuestra vida lo que un pintor llamaría su *color local*, esto es, el tono general con el cual todo lo restante viene a combinarse.

Y, en efecto, no hay necesidad de frecuentar por mucho tiempo el trato de los hombres para descubrir que no hay ni uno solo, ni aun entre quienes pretenden lo contrario, que se sienta satisfecho de su destino. *Quo fit, Mecenas...* ¿cuál es la causa, oh Mecenas, exclamaba Horacio, de que nadie se halle contento con su suerte? Todos se lamentan; todos quisieran adquirir *eso* que no tienen, o alejar de sí *aquello* que les molesta.

En vano su vida crece, se despliega a gusto, se llena más o menos de lo que para todos constituye su valor: nunca logra levantarse a la altura de sus aspiraciones.

Y tanto mayor resulta la diferencia cuanto de más grandes almas se trate.

Los genios, los santos, los grandes corazones, son los que tienen la vida en menor estima; todos se confiesan desengañados. Paré-

cense, al decir de algunos, a las montañas altas: así como éstas abundan en manantiales, así ellos, los grandes corazones, abundan en lágrimas. ¿Y no se ha notado que los que afirman su contento de la vida hacen sonreír a la gente? con una sonrisa de piedad, si se trata de jóvenes; con una sonrisa de menosprecio, si son de edad avanzada. Cuando se conoce lo que es la vida llega a parecernos una inconveniencia el ser dichoso.

Las más grandes obras, en las artes y en la literatura sagrada o profana, son tristes. El libro de Job, el Eclesiastés, el Edipo-rey de Sófocles, el Fedón de Platón, el libro de Marco Aurelio, la Imitación de Cristo, el *Stabat*, todo Miguel Angel, todo Beethoven, todo Shakespeare, casi todo Racine: ¿qué más grande puede darse y qué más desbordante en melancolía?

Apenas un poeta se pone a desempeñar seriamente su papel, ya no parece tener otro ministerio que describir hombres que luchan, que sufren, que lloran, o que suspiran en pos de algo que se halle fuera de su alcance.

Y, con todo, no es ésta la impresión producida por la vida humana a simple vista.

En su superficie, y vista desde fuera, la vida parece más bien hermosa y risueña; es curiosa y variada, y si no se la tuviese que vivir, podría declarársela encantadora.

Visitad el Louvre, y contemplad los cuadros de los Holandeses, esos admirables pintores de escenas insignificantes y vacías. Se os hacen interesantes, y os conmueven con interiores burgueses, con escenas rurales ingenuas, con fumadores en torno de una mesa, con nimiedades, a veces con tonterías. Los mil pormenores por ellos observados toman aires de nobleza; dan la impresión de una vida apacible, exenta de cuidados, y tal que sólo de cada uno depende hacerla llena de encantos. ¡Qué contraste con lo que era en realidad esa vida y con lo que sería para nosotros si hubiésemos de llevarla!

Pero así pasa con todas las otras.

Las más hermosas vidas no lo son hermosas; las más felices no hacen felices. Sólo las pinturas que de ellas se hacen llegan a apasionarnos; y por eso la única época de la vida que puede ser realmente buena es aquella en que no se vive, y en que la vida se nos presenta como un espectáculo: la juventud primera.

En esa época, efectivamente, el mundo, en el cual no se ha entrado todavía, se nos presenta como un Edén, la vida como una fiesta que se contempla con ojo maravillado, y a la cual todas vuestras aspiraciones se lanzan. Los relatos fabulosos con que se nutre

nuestra infancia; las promesas de un porvenir que se ha hecho brillar ante nuestros ojos para estimular nuestro celo, contribuyen aún a mantener esta ilusión, a hacernos concebir la vida bajo la forma de novela mirífica, y las almas jóvenes se persuaden de que, en alguna parte, existen no sé qué maravillas de que gozarán infinitamente, con tal sólo de poder alcanzarlas. No saben de fijo en qué consiste la dicha, pero dan este nombre al bien misterioso y velado por el cual suspiran. Creen en él; tienden hacia él con todas sus fuerzas; están persuadidas de que son dignas de lástima por no poder correr bastante aprisa hacia esas perspectivas y coger con ambas manos el arco iris. No saben que aquel momento mismo en que aspiran a la dicha con todos sus anhelos, es el mejor de su existencia; que más tarde lo recordarán con nostalgia, no habiendo encontrado ningún bien superior a esa vaga esperanza que las atormentaba.

A no tardar, en efecto, sintiéndose uno nacerle alas y venirle fuerzas, entra a pie llano en esa vida tan hermosa. Quiérese tomar su sitio en el «festín» — imagen tan necia como groseramente material —. Y pronto se advierte dos cosas: primero, que las dichas soñadas son difíciles de alcanzar; y, además, que, cuando se logra poseerlas, no satisfacen ya.

Obstáculos, desilusiones: de esto se compone la dura escuela a que está condenado todo ser que toca las realidades de este mundo.

De momento, niégase uno a creerlo; se admira, y se irrita de la resistencia de las cosas. De lo que debería atribuirse a la miseria de la condición humana hace uno responsable a la mala suerte, a los hombres o a la propia torpeza, convencido como está de la existencia — en alguna parte — de una felicidad real. Y se renuevan las tentativas. Se espera, a pesar de todo, llegar a término.

¡Llegar a término! ¡enciérrase un vago universo en estas palabras! Pero no, se está siempre en camino; nuestra mediocridad no tiene remedio humano, y viene un momento en que, alcanzada ya la cumbre y explorado el horizonte, poseída la certeza de que todos los días serán en adelante parecidos y de que no hay lugar a la esperanza, prodúcese en nosotros una revirada extraña. Nuestro instinto de felicidad da una vuelta, gira sobre su eje. No se cuenta ya con el porvenir: mírase de volver al pasado. Faltándoos la esperanza a la palabra, os agarráis al recuerdo; en lo cual hay una manera de engañarse a sí mismo, manera conmovedora, lastimosa, pero manifestación sorprendente de cuál sea nuestro destino.

«La primera mitad de la vida, ha dicho Alfonso Karr, pásase suspirando por la otra mitad, y la otra mitad en echar de menos la primera.»

Así, la vida no es sino una serie de decepciones que prueban de corregirse las unas a las otras. Vamos forjando, con gran fatiga y sin parar, nuestra pobre felicidad, y cambiamos de instrumento a cada instante, figurándonos que es él el culpable de nuestro fracaso; pero todo en vano, ninguno nos sirve, y nos halla la muerte, ora en nuevos ensayos, ora apoyándonos meditabundos en el martillo y pensando en la inutilidad de nuestras tentativas; ora lanzando con cólera el engañador instrumento de este inútil trabajo.

¿A qué es esto debido? Vamos a considerarlo. Pero bueno es que desde ahora observemos que hay aquí un fenómeno muy extraño.

¿Por qué razón el animal, una vez ha comido, bebido, brincado, llevado su propia vida, va a acostarse tranquilo? ¿Y por qué razón el hombre va siempre en busca de otra cosa? ¿Por qué razón esta otra cosa le decepciona siempre, y por qué los objetos más altos, los que parecen más capaces de saciar a quien se acoge a ellos, son, con tanta frecuencia, casi siempre, los que dejan un vacío más grande?

Cuando los sabios acaban su tarea, declaran que no saben nada; que, por lo demás, la ciencia no es sino un juego parecido al de los niños a orillas del mar, decía Newton, atareados en buscar un guijarro algo más pulido o una concha algo más brillante.

Los políticos, en su mayoría, mueren desesperados de sus fracasos, o hartos de la necedad de sus gobernados. Los artistas, los poetas, que trabajan por la gloria, y la alcanzan, acaban por denigrarla, diciendo, con Montaigne, que la gloria es la más inútil, vana y falsa de las monedas en curso.

Y al llegar a esta convicción, todos, los hombres de acción, los hombres de ciencia, los hombres de gloria, miran la vida con una amargura que nada puede calmar. Siéntense presa de la extrañeza dolorosa del hombre a quien se llama grande, y se ve a sí mismo pequeño; que todo lo tiene y para quien todo es nada. Su alma, no pudiendo lanzarse más allá por no haber un más allá para ellos, repliégase en sí misma y gime. Dicen con Séptimo Severo: «Lo he sido todo, y he visto que nada vale nada»; con el Eclesiastés: «Vanidad de vanidades, todo es vanidad y correr tras del aire», o con Miguel Angel, abrevado de gloria y escribiendo en su librito de apuntes esta lúgubre frase: «Todo me entristece. El bien, a causa de su corta duración, aplasta y oprime mi alma más que el mismo mal. La suerte mejor es la de aquel cuya muerte sigue más de cerca al nacimiento.» Un día, este grande hombre, noticioso de que su so-

brino Leonardo había celebrado con festejos el bautismo de un hijo, empuña su pluma y escribe: «¡Me disgusta esa pompa! No está permitido reír, cuando el mundo entero llora. Ha de reservarse la alegría para el día en que muere un hombre que ha vivido bien.»

Así hablan los que han triunfado en la vida. Y se compadecen de quienes se figuran ser dichosos, como se tiene lástima de un niño pobre que después de jugar con un pájaro en la ventana de su buhardilla, se retirará diciendo: ¡Tengo hambre! Escuchan en sí mismos, ellos los más altos, mejor informados y más tristes, el universal lamento. Han pesado la vida del hombre, la cual no ha podido satisfacerles, y suspiran, mirando al pasado, a la vez hartos y hambientos:

¿Dónde está, pues, la dicha?, decía yo. ¡Infortunado!
La dicha, oh Dios mío, tú me la has dado.

Paréceme ver aquí un fenómeno turbador, sobre el cual no puede pasarse a la ligera, y cuyo estudio de cerca considero como un deber filosófico de primera importancia.

No quiero prejuzgar lo que en él descubriremos; pero desde ahora veo en esta miseria de la condición humana, en esta insuficiencia de la vida frente a nuestras aspiraciones, veo, digo, un misterio de injusticia y un escándalo.

Comprendería que no se nos hubiese dispuesto una vida muy alta, muy dichosa, muy buena; por cuanto, en el fondo, nadie nos debía nada, y en rigor podemos decir que debemos contentarnos con el mínimo de bien recibido. Pero por lo menos era preciso que existiese equilibrio entre esos bienes y las aspiraciones que a ellos nos llevan. ¿Por qué razón la causa creadora de nuestra alma, creadora también de nuestra vida, no hace la una a la medida de la otra?

Se nos dan almas de dioses, y se nos hace una vida miserable. Soñamos con el infinito, y nuestro destino nos encadena a la nada. Nuestras aspiraciones se levantan, por encima de todo lo real, hasta regiones más allá de nuestro alcance. Nos vemos arrastrados, como la alondra, al espejo, por un empuje instintivo de que no somos dueños; somos atraídos y engañados.

¿Es esto justo?

Y lo peor es que nos vemos embarcados contra nuestra voluntad, al decir de Pascal. La naturaleza nos sitúa, sin habernos para nada consultado, en un medio que nos obliga a la acción bajo pena de muerte, y de muerte cruel. «¡Anda! ¡Anda!...» nos grita la vida más imperiosamente aún que la pasión, en el célebre pasaje de Bossuet. Y, con todo, esta marcha que nos es impuesta no depende de nuestros pies. Hay el camino, hay los obstáculos. Los pies mismos nos han sido dados, y a cada paso han de tropezar.

¿Estaremos, pues, condenados a correr, como los réprobos del Dante, bajo los latigazos de la vida?

¡Cosa extraña!

Sentimos vagamente que no debiera ser así. Pretendemos ser los dueños de nuestro destino, y es también la naturaleza quien nos dió esta tendencia. ¿Por qué los hechos no se prestan a su ejercicio? La libertad plena frente a la vida es un derecho, por ser una tendencia de la naturaleza. ¿Y es la misma naturaleza quien la contraría?

¿Estará, pues, la naturaleza dividida contra sí misma, y al mismo tiempo coaligada contra nosotros?

Esto es incomprensible.

Si existe una cosa cierta y por doquiera observada, es que la naturaleza adapta constantemente los objetos a las funciones, las funciones a las tendencias. Y adapta así las cosas por la excelente razón, que antes he dicho, de haberlas creado todas de una vez. Ella toma de una misma pasta y amasa conforme a los mismos principios lo que está hecho para llevar una misma vida. Hay una fraternidad entre los seres que ella destina el uno para el otro, y esta fraternidad crea la armonía.

Pues bien, ninguna fraternidad existe entre esta materia y esta alma; entre nuestra condición y nuestros deseos; entre lo que queremos y lo que se halla a nuestro alcance; entre la anchura de nuestras alas y la caverna en que nos vemos condenados a volar.

¿Cómo es esto posible si nuestra alma no viene de otra parte y no está destinada a otra parte?

Nacemos con las manos tendidas hacia el ideal: si nada encarna ese ideal, ¿cómo se explica esto? ¿De dónde viene esa aspiración sin objeto; de dónde esa tendencia al vacío? ¿Por ventura, en el plan de la naturaleza, el ojo no demuestra la existencia de lo visible, la oreja la del sonido, el gusto la de los sabores, la mano la de los objetos que han de tomarse, el pie la de una tierra firme, así como las alas demuestran la del aire, y las aletas la del agua?

Si un habitante de Marte cayese de su planeta y apareciese con alas, todo naturalista afirmaría la existencia de atmósfera en Marte. Y si hay alas en nuestra alma, ¿no habremos de sacar la consecuencia de lo divino, esa atmósfera de los espíritus?

Mas no nos anticipemos. He querido simplemente exponer los datos del problema; ya volveremos a él; trataremos de ver cómo se explica de un modo preciso el malestar que hemos indicado.

Cuando hayamos descubierto su causa, estaremos más cerca de descubrir el remedio, o mejor dicho, lo tendremos a mano.

CAPÍTULO XI

LA IDEA DE DIOS Y LAS ASPIRACIONES HUMANAS

III. La infinidad de nuestras aspiraciones

I

No hay por qué detenerse en el caso del dolor ni en el de nuestra contradicción interna para averiguar de qué modo pueden dar ellos materia a nuestros lamentos. Sobrado claro es que la razón de contrariarnos está en nuestra voluntad de reinar sobre nosotros mismos, de ser dichosos, de desplegar sin estorbos nuestra vida, de realizar libremente nuestros quereres, y en que a ello se oponen, por una parte, el dolor, y, por otra, la contradicción interna.

Pero cuando se trata de objetos amigos, que parecen corresponder a nuestros apetitos de dicha, cuesta mucho más comprender en lo tocante a ellos la actitu lma humana.

Estos objetos nos a nos precipitamos a ellos, y apenas los catamos, como decían minuyen de valor, dejan de contentarnos, y nos lanzamos, d , en busca de otros objetos.

¿Qué es lo que tienen a demostrarnos este hecho extraño?

Dos cosas.

De que los objetos de la vida no nos satisfagan, parece deba concluirse que a través de ellos buscamos otra cosa.

De que, a pesar de todo, nos plazcan y nos atraigan, ha de concluirse que no son extraños a lo que buscamos.

¿Qué sucede, pues? ¿Cuál puede ser el objeto, real o ideal — no quiero prejuzgar aquí — hacia el cual se dirigen a través de los objetos presentes las exigencias humanas? ¿Y qué relaciones pueden guardar con él estos bienes insuficientes y, con todo, amados?

Responder a esta doble pregunda sería resolver el problema.

Pues bien, a mi ver, puede aquí emplearse ventajosamente uno de esos rodeos que los matemáticos llaman un artificio de cálculo.

Los objetos de la vida, decíamos, no nos satisfacen. Es un hecho; pero si este hecho se nos presenta como cierto cuando reflexionamos sobre él y hacemos su experiencia, no es menos cierto que esta experiencia no se hace en todos los momentos, ni en todas las circunstancias o edades de la vida.

Nos hemos referido a la primera juventud, diciendo que se representa el mundo como un Edén y la vida como una fiesta. Es ésta una ilusión que, como convicción arraigada y como apreciación de conjunto, presto se desvanece; pero ocurre que al considerar las cosas en detalle, esta ilusión, sin confesárselo demasiado abiertamente a sí misma, renace con frecuencia, inclinándonos a juzgar las cosas como en la primera juventud. Los hombres no son sino unos niños mayores. Ni aun los que se creen más escépticos dejan de ser a cada instante juguete de algún espejismo. ¿Quién no se llega a figurar, ciertos días, con toda sinceridad, que, si poseyese tal cosa, tal posición, tal fortuna, tal talento, tal notoriedad, tal amor, nada más pediría ya, y sería perfectamente dichoso? Pues bien, este error — pues lo es, y enorme — va a sernos útil para nuestro objeto.

Analizad, en efecto, lo que pasa en el alma humana. Tratad de descubrir en qué se apoya esa confianza que los acontecimientos van a deshacer. Paréceme ver aquí un medio de descubrir lo que nuestro instinto verdaderamente busca. Pues si yo corro tras de alguna cosa, persuadido de que su posesión va hacerme del todo feliz, es porque, en mi pensamiento, le atribuyo las cualidades que corresponden a un objeto plenario y beatificante por sí mismo. Y si logro, analizándome a mí mismo, descubrir cuáles son las cualidades que yo le atribuía, sabré con ello a dónde me conducía en realidad ese deseo que me ha llevado a dar con la nada.

Pues bien, consideradlo de cerca, y veréis que todos los objetos cuya atracción sentimos no obran en nosotros sino por colorearse a nuestros ojos con un tinte de infinidad.

Nada podemos amar, ha escrito Fichte, sin considerarlo como eterno.

Nada podemos amar tampoco sin considerarlo como infinito.

Y ambas cosas andan unidas. La duración, es una medida, la cantidad otra. Y así como no admitimos límites en la duración de lo que amamos, no los admitimos tampoco en su valor.

Entiéndase que no se trata aquí más que de los objetos tomados como fin, y no de los que tomaríamos como medio de alcanzar otra cosa. Pues claro está que en estos últimos no buscamos el infinito, sino un servicio preciso, una medida determinada de utilidad.[1] Pero

1. El caso de este género de objetos no puede, por lo demás, cambiar en nada nuestro problema, por cuanto un deseo relativo a un medio supone siempre otro relativo a un fin. No se desea un medio sino a causa de un fin, y el movimiento de alma que parece dirigido al primero, se dirige en realidad al otro. Por tanto, si queda probado que hay un infinito en todo deseo relativo a un fin, queda también por ello probado que hay un infinito en todo deseo.

si se trata de los objetos que tomamos como fin, por ejemplo, el placer, la gloria, la ciencia, el amor, objetos de los cuales decimos: «Obténgalos yo en tal dosis, bajo tal forma, y con ello me bastan», si hablamos así de ellos es porque anticipadamente los hemos adornado con colores más ricos de los que en sí poseen, y los hemos teñido de infinito.

Pues bien, si así fuese, veríase en seguida la consecuencia: lo que nosotros perseguiríamos a través de los objetos terrestres sería el infinito. Los objetos, de la vida serían, pues — además de realidades — símbolos, sombras, al decir de Platón, encargados de representar de un modo imperfecto, encarnándola parcialmente, alguna gran realidad invisible.

Veamos, pues, si ocurre así.

Podría por de pronto apelar a la opinión de un hombre conocedor de la vida, uno de aquellos sobre los cuales menos poder tenía la ilusión: me refiero a Marco Aurelio. Este aconsejaba a su discípulo, y se aconsejaba a sí mismo, analizar los objetos de pasión, a fin de quitarles, decía, los encantos fascinadores que arrastran tras de sí.

Medio excelente; pero se ve el pensamiento que supone: es que todo cuanto se analiza, y se estudia en todos sus aspectos, y se saca de la bruma en que lo envuelve la ilusión de la vida, ve evaporarse poco a poco su encanto, tanto más cuanto más profundo y completo ha sido el análisis.

Hay, ciertamente, objetos y seres más resistentes que otros al análisis, y que hasta pueden ganar, y ganan mucho, cuando se les considera más de lo ordinario; pero penetrad más adentro, atravesad la última muralla, y le ocurrirá a todo objeto creado abandonado a sí mismo, analizado únicamente en sí, aislándolo de la idealidad que nuestro sentimiento le presta, le ocurrirá, digo, como a esos templos egipcios donde, en el santuario del santuario, detrás de los enormes frontispicios y de las profundas avenidas pobladas de Esfinges, no había nada o poca cosa.

Por el contrario, mirado de lejos, a través del prisma de la ilusión, de que a duras penas logra desembarazarse nuestro ojo, el objeto a que tendemos ve sus contornos fundirse en una neblina multicolor; se agranda; se hace radiante; toma toda la amplitud del ensueño, todo el esplendor del ideal. Sí, pero entonces ya no es él, sino su apoteosis, y apoteosis, en griego, significa *divinización*.

Ved más bien algunos de los objetos de la vida, y frente a ellos el color de los sentimientos que sugieren.

Ved la ciencia. ¿Qué es lo que le comunica su poder de fascina-

ción? ¿A qué se debe que el hombre del pueblo la mire de lejos como una majestad temible; que se detenga balbuciente apenas se la invoca contra él que se sentiría inclinado a exclamar, como Job frente a Jehová en la tempestad: «He hablado estultamente de maravillas que me sobrepujan y que no comprendo; por esto me acuso y arrepiento en el polvo y ceniza.»

¿Por qué ese culto, ese verdadero culto con respecto al sabio que parece dominar la muchedumbre desde tan arriba? ¿al astrónomo, que parece frecuentar los mundos desconocidos; al filósofo, a quien se figuran que tiene encerrado el mundo en sus fórmulas; al médico, en cuyas manos parece estar la vida humana; al inventor, que se muestra capaz de renovar esta vida en un dominio cualquiera? ¿Y por qué el hombre del pueblo se representa invenciblemente a aquél a quien llaman un gran sabio como un ser de otra raza delante del cual ha de prosternarse? — Es por ignorar lo que pesa un sabio y lo que pesa en realidad su ciencia. Es por figurarse, en su cándida sencillez, que el sabio sabe, es decir, que es Dios; pues saber equivaldría a ser Dios; saber equivaldría a envolver el mundo con la mirada, penetrarlo, arrancarle el secreto, y, por tanto, ser dueño de él, ser capaz de formarlo, si no lo estuviera, y de darle una forma distinta de la actual. Esto es lo que había visto admirablemente Claudio Bernard cuando decía que saber a fondo una sola cosa significaría saberlo todo, y, por consiguiente, dominarlo todo.

Pero el hombre no sabe nada y, por lo mismo, no domina nada. Su mirada circula por la superficie de las cosas, sin penetrarlas, y por eso es tan frágil la divinidad de la ciencia.

Pero esto lo ignora el hombre del pueblo. El sabio mismo lo olvida a cada instante y cae también en la tentación de mirar la ciencia como una divinidad nueva que él pretende poner en el sitio de las otras, demostrando con ello que se tenía razón al hablar de divinidad y que el hombre no puede pasar sin adoración.

No ha faltado en nuestros días quien soñase con un porvenir en que la ciencia llegaría a ser verdaderamente total; «en que el espíritu tomaría el gobierno del mundo», conforme a la fórmula célebre de Renán, lo cual sería, según él, la realización de Dios.

Pues bien, es el sentimiento vago de esa posibilidad ilusoria, es el sueño de infinito en el saber, lo que da a la ciencia todo su prestigio. Quitad esto; y no queda nada, o tan poca cosa que uno de sus más grandes discípulos, Pascal, osará escribir, situándose en el punto de vista elevado en que nos ponemos nosotros: «Toda la filosofía no vale ni una hora de pena».

Es también el sueño de infinito lo que constituye el prestigio del poder. Recuérdense los *divinos* emperadores, «divus imperator». Recuérdese que Alejandro no se avergonzaba de hacerse llamar hijo de Júpiter Amón.

La «divinidad de los emperadores» es cosa cuya meditación es instructiva. ¡ Preciso era que la adoración del poder fuese algo muy arraigado en las muchedumbres para que un hombre que come, bebe, duerme, tose y muere se atreviese a hacerse llamar Dios !

Y si desapareció el nombre — muy tarde, por cierto —, subsistió el sentimiento ; se manifestó en grande cuando los pueblos pudieron pasmarse ante una potestad temible como la de un Carlomagno o de un Napoleón, y se manifiesta en pequeño frente al último ministro y al postrer funcionario.

Los «veteranos» se figuraban que Napoleón era de verdad invencible e invulnerable ; que volvería de Santa Elena, aunque fuese por un túnel abierto por debajo del mar. ¡ Era tanto como divinizarle ! Y si pudiésemos hoy penetrar en el cerebro de un hombre inculto, y tal vez hasta en el de todos, excepción hecha de los que Pascal llama los *hábiles* — y éstos son poco numerosos —, veríamos allí esas entidades misteriosas : Estado, Ley, Cámaras, República, Nación, revestidas positivamente de atributos divinos.

Ningún grande hombre lo es para su ayuda de cámara, se ha dicho. ¿ Por qué ? Porque el ayuda de cámara, o, amplificando un poco el proverbio, los que viven en su intimidad, ven al hombre real, experimentan a toda hora sus límites, al paso que la muchedumbre, que no ve nunca al hombre público sino dogmatizando en la cumbre de una columna de periódico, se aviene fácilmente a tomarlo por un dios. ¡ Qué caída, qué caída tan lamentable, cuando se empieza a ver un poco más de cerca a los hombres políticos, después de haber creído en ellos con ingenuidad infantil ! ¡ Es un verdadero hundimiento ! Pero para muchos no se realiza nunca, por verlo todo de lejos, entre nieblas, a través de una polvareda de ensueño.

¿ Qué es lo que comunica su fascinación a la riqueza — fascinación tan grande que la pasión de adquirirla degenera a veces en verdadero furor —, si no es el que se presenta como una capacidad de goce ilimitada ; como una ampliación de nuestra vida que, no estando medida por objetos precisos, nos parece de lejos revestir una infinidad verdadera ?

¡ Rothschild !... considérese lo que este nombre sugiere en la imaginación del hombre del pueblo. El nombre mismo tiene sonoridades que deslumbran ; el pobre cerebro débil se siente invadido por

ellas. Es una piedra que habéis lanzado en un agua tranquila, cuyas ondas se propagan y ensanchan desmesuradamente. Pues bien, ¿en qué piensa el pobre hombre delante del cual pronunciáis este nombre, o alguno de esos reyes del oro que se encuentran en ambos mundos? Piensa, o más bien se imagina, no sé qué potentados, entronizados en sacos de oro, rodeados de un lujo inaudito, poseedores de un poder sin límites a quienes basta una ligera señal para que todo ceda y se acomode a su capricho.

Dispuesto está para dar fe, respecto de ellos, a los relatos más fantásticos. Las fiestas cuya relación lee en los diarios le producen el mismo efecto que los banquetes de los dioses en Homero. No sabe comprender que el vino que allí se bebe sea verdadero vino; que la carne que allí se come sea verdadera carne, carne de verdadero buey, de verdadero carnero, que tal vez él mismo ha apacentado, y que las gruesas palabras de los «menús» oficiales no significan nada y que, sin duda alguna, en esos convites de dioses se goza menos de lo que goza él, después de una jornada de trabajo, al tragar su sopa y su vaso de vino.

Si pudiese ver la realidad, y cómo esa gran vida, así llamada, es semejante a todas las demás, no se figuraría, al pasar por delante de los grandes hoteles de los Campos Elíscos o de la avenida del Bosque, que ocurren allí cosas misteriosas. ¡Se vive allí la vida humana, pobre amigo mío! y la vida humana es la misma en todas partes, compuesta, si no de los mismos objetos, por lo menos de los mismos estados de ánimo, ora agradables, ora dolorosos. No existen dos vidas humanas; no hay sino una, y ésta mediocre.

Mas esto el hombre del pueblo lo ignora.

Y se tiene gran cuidado en que no lo sepa nunca; pues si llegase a saberlo, a tener de ello una sensación limpia, se habría acabado con esa adoración que tanto halaga a aquellos a quienes va dirigida.

Sabiendo que toda idea clara es vacía y que toda cosa de contornos definidos es vulgar, a los afortunados de todo género no les interesa mucho revelar su caso tal como es, y exponer la dorada burbuja al alfiler de la crítica.

El rico mantiene cuidadosamente la superstición de la riqueza. El sabio se engalla con sus títulos, sus vestidos profesionales y sus palabras pomposas, a fin de tomar una actitud de mago. El filósofo habla en griego, y se da a veces a sí mismo, y siempre a los otros, la ilusión de que resulta así más sabio. El enamorado aparenta haber hallado la perla rara, y ser el más feliz de los mortales, mientras está disimulando un bostezo de fastidio. El jefe de Estado procura man-

tener su aureola lo mejor que pueda; rodéase de misterio; delibera todo lo posible a puerta cerrada, a fin de esconder la miseria de su papel; pues apenas se ejecuta eso en plena luz, basta con haber asistido a una sesión de la Cámara para saber en qué consiste el gobierno de los Estados.

El funcionario, por su parte, aunque no pase de cajero o de empleado de correos, se esfuerza por participar del prestigio del poder que le hace vivir. Como esas sirvientas de casa rectoral que dicen *nosotros* y se figuran ellas mismas ser *curas*, el funcionario procura forjarse una pequeña grandeza a la sombra de la del Estado. Se arma de formalidades embarazosas y en cierto modo rituales, como si las firmas y los papeles sellados, las dilaciones y los interrogatorios sin término, hubiesen de constituir, a juicio suyo, un sacramento formidable, que le comunique a él una importancia de sacerdote, y al Estado, que representa, la actitud de un dios.

Toda la vida está así maquinada, envuelta en artificio, y en nubes de ilusión, que ocultan más o menos su vaciedad, contribuyen un poco a mantener su interés, y nos impiden caer en la terrible desilusión que produciría sin falta, lejos de la idea divina, una mirada clara, que midiese el valor exacto de las cosas, es decir, se diese cuenta de su nada.

¿Por qué la afición a las novelas, a los cuentos, a las epopeyas? ¿Qué es lo que lleva cada noche millares de criaturas humanas a esos lugares insanos llamados teatros; a esas salas en que uno se asfixia, en que se gasta un dinero penosamente adquirido, para oír contar fábulas? Todo esto responde a nuestro amor del ideal. Se cobra gusto a esa vida facticia desplegada en el teatro, porque reviste una apariencia de grandeza y se tiñe de eternidad. Llega esto a tal punto que no se encuentra ya hoy la ilusión del teatro bastante completa; se quiere aislar todavía más al espectador de la vida real, rodearlo de sombra y silencio, para que el sueño penetre más en él y se adueñe de él por completo.

El amor, si lo mirásemos de cerca, nos proporcionaría a su vez una de las contrapruebas que buscamos, quizá la más impresionante de todas.

Analizar el amor, según recomienda Marco Aurelio a los que quieren desprenderse de él, es un medio cierto para matarlo. ¡Hay que ver lo que hacen los sabios, cuando se dignan hablar de él en sus libros! Es que, analizado en sus realidades tangibles, el amor ya

deja de serlo, y no puede explicarse. Pide el misterio, las perspectivas ilimitadas, los horizontes de ensueño. Pide el infinito. Lo que en él descubre el análisis, no es ya él, sino su soporte y su símbolo. ¿Quién creerá que la mezquina persona humana, si se la mira tal como es, explicaría jamás por sí sola los éxtasis, los deslumbramientos, las locuras voluntarias, los heroísmos, todo ese ímpetu sublime de las facultades más elevadas, que hacen de un corazón amante la maravilla y el mejor encanto de la existencia humana?

¡Pero no! El objeto real de todo esto no es la persona viva, de carne y hueso, sino el ideal por ella evocado. Lo que, analizado desde fuera, es calificado de espejismo, es, por el contrario, la verdadera y única realidad del amor; y si queréis describir éste en su esencia propia, habréis de renunciar a las palabras precisas o no tomarlas más que como un símbolo; habréis de sublimar el pensamiento, adelgazar el verbo como las flechas góticas que van a perderse en las nubes. Habréis de envolver en ideal esas dos fragilidades en presencia una de otra; habréis de eternizar e «infinitizar» esos dos seres, y a esto se debe — lo digo de paso — que el único amor sólido, verdadero, defendible a los ojos de una razón clara, es el amor que se apoya en Dios, ya que en él puede hallar esperanzas de eternidad y de amplificación infinita. Lo demás no es sino ilusión instantánea, fantasma, astucia del «genio de la especie», y, por consiguiente, vanidad.

Pero sea como quiera, real o ilusoria, se ve en qué consiste la embriaguez inefable de lo que llaman amor.

Serlo todo para un ser que lo desea todo; aspirar a desbordar sus ansias de dicha cuando se siente que es insaciable; ser luz suficiente para unos ojos que sueñan con una claridad sublime; ser un tesoro bastante rico para quien nada cree poseer si no lo posee todo; he aquí el halago, la voluntad de orgullo que el ser amado busca en aquel que le ama.

Y, por otra parte, responder a esa inefable ilusión como a la suprema ley de su ser; hallarse a sí mismo entero, en la posesión de esta alma a la que no se aproxima ya uno desde fuera, como en las relaciones corrientes, sino que se toca su mismo fondo, en la intimidad plena y en la fusión de dos vidas; cuyo misterio se siente, a través de la aparente simplicidad de pensamientos, palabras y obras, o detrás de las manifestaciones exasperadas e impotentes; de la cual se alcanza la misma oculta substancia y las profundidades ignoradas, bajo la trama ligera de la vida consciente, que es ya un abismo para la mirada distraída; hallar todo esto, digo, o figurarse hallarlo en el ser amado, y apropiárselo hasta tal punto que ambos corazones llenos uno de otro no formen más que uno solo. Que en cada uno se

refleje el otro, proporcionándole como una revelación de sí mismo, y convirtiéndose al mismo tiempo en una riqueza traída de fuera, como una nueva toma de posesión de su ser: ¿no es esto la más alta y completa expresión de la vida interior, junto con una expansión de ella?

¡Sin duda! y es esto lo que da razón de esa plenitud extraña sentida momentámente por el ser que vive de otro con el sentimiento de que éste vive de él. Esta es la razón asimismo de las locuras que los seres así absorbidos y como abstraídos de sí son capaces de soñar, o de acometer, como si fueran cosas muy naturales.

> Amor, amor, cuando te adueñas de nosotros,
> Puede decirse en verdad: ¡Adiós, juicio!

Nada tan cierto. El amor vuelve la espalda a la sabiduría vulgar, y hasta a la pura sabiduría, en virtud de su misma naturaleza; ya que, con sus vuelos más allá de la realidad de las cosas, constituye una verdadera alucinación.

A menos... a menos que no veamos detrás de él un infinito real, del cual el ser amado parezca a nuestros ojos la expresión real, y el símbolo vivo.

Pero ¿no es acaso esa intromisión del infinito en el amor lo que movió siempre al amor humano a no aceptar separaciones ni partición? Un infinito no está sometido al tiempo; un infinito no se multiplica, y por eso, para quien ama hasta hallarlo todo en el amado, es decir, para quien ama en el sentido especial y exclusivo que damos aquí a esta palabra, ni la poligamia ni el divorcio tuvieron nunca sentido.

Con todo, como se tarda poco en ver que el amor no se basta a sí mismo; que la centellita que él hace brotar de dos corazones no logra más que repetir su brillo, brillo falaz, prometedor de aumentos continuos que no se ven nunca cumplidos — sin por ello separarse, se va siempre en busca de algo, vuélvense juntos hacia algo capaz de llenar el vacío común, y realizar — ¿quién sabe? — las aspiraciones comunes; y garantizar — según vagamente se espera — el anhelo común por algo infinito y eterno.

Y ora sea inconscientemente, como en la fecundidad material; ora de una manera reflexiva, como en la colaboración de pensamientos, brazos o corazones, pónense a obrar, y después de una detención momentánea deslumbrados ante la imagen del infinito entrevista como en espejismo, emprenden de nuevo el camino hacia el verdadero e inalcanzable infinito.

Como se ve, pues, en esto como en todo lo demás, es lo ideal lo que en lo real buscamos, y nuestro impulso, por la curva que sigue, demuestra sin duda alguna que no es sólo lo real quien lo pone en acción. A lo real le falta la fuerza necesaria para movernos así; si fuere él quien nos mueve, a él iríamos derechos, siendo así que el deseo lo traspasa para llegar de un vuelo a la infinidad del ensueño.

Si quisiera llevar un poco más lejos aún este estudio, la vida entera acudiría a dar testimonio ante nosotros en favor de lo que anticipo.

¿Acaso la vida social tiene otro objeto que multiplicar el ser humano para poner más a su alcance ese ideal codiciado y que se le escurre siempre? Por ella, se esfuerza el hombre en centuplicar, mediante la cooperación, los recursos siempre limitados de cada ser. Lo que uno sólo no podría, esperan todos juntos poderlo, y juntan sus esfuerzos en una obra común, como lo hacían los Egipcios para colocar los inmensos bloques de las Pirámides.

Un hombre sería incapaz de crear la ciencia; pero, por el esfuerzo común, se espera llegar al dominio del mundo, después de haberlo descifrado. — Un hombre sólo en una pequeña medida podría gozar de la naturaleza y del arte; pero, por la civilización, se le quiere poner en estado de recorrer la tierra, de gozar de ella como si fuese toda suya, y de utilizar, con un pequeño esfuerzo, todas las riquezas del genio y de la actividad prestas a su servicio. — Un soldado no lograría él solo ganar una batalla; pero, una vez alcanzada la victoria, vuelve a su hogar orgulloso, como si fuese personal la conquista. Ha medido lanzas con su pueblo; ha defendido toda su patria; ha luchado por una idea que parecerá haber triunfado por obra de él.

Nos hallamos aquí nuevamente, bajo la forma social, con el hambre de infinito cuya existencia en cada hombre hemos poco ha manifestado.

La actividad social conduce siempre más allá de los objetos particulares que ella se propone. Trátase de corregir un abuso, y se lanzan todos como para renovar el mundo. Trátase de introducir un progreso, y se salta de un golpe hacia el ideal. Poco importa que ese ideal sea legítimo o deformado, siempre resulta que él lo dirige todo, y que no se entraría en obra, si no estuviese él allí, animando todo el juego de las instituciones con su invisible influencia.

¿Qué es lo que nos pone a unos frente a otros, en Francia, en múltiples choques sino la áspera lucha entre dos ideales: el ideal de una Francia a la cabeza de las naciones por el poder y la gloria, y

el ideal de una Francia a la cabeza de las naciones por el imperio — según se pretende — de la idea y de la justicia social? El imperialismo nacionalista y el intelectualismo político no vienen a ser sino esto.

Los mismos hombres de la gran revolución francesa, esos soñadores terribles que pensaron trastornar el mundo; los hombres de la unidad italiana, del nihilismo ruso, de la anarquía o de la revolución social, y aun los dirigentes y ejecutores feroces del bolchevismo, ¿qué fueron — hablo de los sinceros — sino hambrientos de ideal desviados, y siniestros enamorados del infinito?

La idea del progreso de los pueblos por un esfuerzo común hacia lo más perfecto, ¿no es por ventura una manifestación, en un grado más alto todavía, de la amplitud indefinidamente extendida de la voluntad de vivir? Esta idea ha tenido un lento crecimiento. Para toda la antigüedad, y aun para un espíritu tan comprensivo como el de Aristóteles, la ciudad o el Estado solitario eran la corona de todo, el último término del desarrollo humano. Pero, cada día más, ha ido creciendo una idea más amplia; va aclarándose poco a poco, y se acerca el día en que llegará a imponerse a todos. Compréndese ya mejor la tarea común de las naciones; cuéntanse por menor, mientras se espera a que se haga en mayor escala, las ventajas de la cooperación a través de las fronteras, y se ve en el concierto de los pueblos un nuevo elemento de valor humano, una amplificación, un enriquecimiento, una divinización de la vida.

Todas las tesis sobre el progreso indefinido de nuestra raza, tesis tan en boga hace algunos años y tan poderosamente glorificadas por Augusto Comte, ¿no vienen a ser acaso un salto hacia el infinito, un ensayo para dar a la vida social, y por ella a la vida humana, un valor absoluto, no medido según la fragilidad y estrechez de vida de cada uno de nosotros, sino según la anchura considerada sin límites de ese coloso humano que uno se imagina y al cual se da el nombre vago de humanidad?

Por fin, la religión misma, en el caso de ser un fenómeno brotado espontáneamente en la conciencia humana, así se trate del culto de las piedras sagradas como de la adoración de un Dios supremo, ¿no trae por ventura la marca de esa pesquisa infinita que, no quedando agotada en lo real, mira de asirse al misterio; que se para, absorta, en el dintel del Invisible, para ver si descenderá a nosotros ese algo desconocido que buscamos?

Nos hallamos estrechos en lo real; sentimos que sin alguna realidad trascendente, la vida humana resulta, en verdad, harto mez-

quina; nuestra atmósfera se hace irrespirable; estamos inquietos y agitados de no ver en torno nuestro más que el vacío, y buscamos algo de donde suspender nuestras vidas, para defenderlas de su miseria nativa. Como los Titanes de la fábula que querían escalar el cielo, todo corazón humano busca una salida por el lado de lo eterno e invisible. Semejantes a esos habitantes de Marte de que nos hablan algunos astrónomos fantaseadores, hacemos señales en la noche, buscando a quien hablar en los espacios, cuando no lo buscamos a nuestro alrededor, en las profundidades de la naturaleza o de la vida.

Por eso el *Dios desconocido* ha tenido siempre altares en el mundo. Se amontonan bajo su salvaguardia los productos del trabajo humano; se le toma por testigo de la vida; quiérese sentir su influencia; llévase a sus pies todo lo real, para que lo cubra con su grande sombra y lo transfigure. ¿Y no es esto un intento de dar a la vida humana una significación y alcance supremos, y de conducirla, por esta consagración, a un término al cual la privaba de llegar su flaqueza manifiesta?

O bien, si el hombre, materialista y escéptico, no espera dar de este modo una sanción real a su actividad, pretende así, por medio del rito, arrancarla de su pobreza sobrado visible, y darle una especie de tintura de infinito. Así se explica por qué los escasos pueblos que parecen no adorar a ninguna divinidad creadora, organizadora del mundo o remuneradora, no por eso dejan de tener fetiches, es decir, de proyectar fuera de sí, y encarnar en un objeto cualquiera, aunque sea grotesco o hasta infame, esa abundancia de actividad interior que todo hombre, absolutamente todo hombre, lleva en sí.

Las creencias e instituciones religiosas de todos los tiempos expresan en el más alto grado este carácter. Las encarnaciones, los encantamientos, los comercios de las divinidades con los mortales, de que andan llenas todas las mitologías, no nacen de otra fuente. La necesidad de encarnar en un dios cualquiera cada aspecto de la vida humana: la fuerza en Hércules, la hermosura en Venus, el arte en Apolo, el ingenio laborioso en Vulcano, pertenecen al mismo orden. Trátase también aquí de divinizar la vida, de impregnarla de misterio, a fin de que, vista a través de esas nieblas, aparezca inmensa.

El budismo y el mahometismo buscan con una pasión rayana en delirio esa irrupción de lo divino en la vida humana. A ella subordinan a veces hasta las condiciones más esenciales de la existencia. El Hindú que se agacha en actitud de éxtasis y deja crecer las uñas a través de la carne de sus manos; el derviche *volteador* o

aullador de Constantinopla o del Cairo que hace brotar su embriaguez mística a los sones de una música salvaje, y multiplica sus prosternaciones, y voltea, voltea, hasta el agotamiento de fuerzas, repitiendo o mejor aullando, con temblores espantosos y desgarradoras expresiones de rastro, el nombre tremendo y sagrado de Alá: ¿qué es lo que pretenden? Van en pos del éxtasis libertador que transportará su espíritu desde este bajo mundo a regiones más altas, pobladas de ensueños fulgurantes y llenos de pasmo, al contacto divino. ¿No es esta acaso la causa de que esos hombres sean objeto, en su medio, de veneración religiosa? ¡Poseen el Espíritu! se dice; son, por lo menos en las horas de éxtasis, como seres sagrados, y aquel a quien se dignaron tocar con sus manos aun temblorosas, o hasta atravesar con su puñal, o sobre el pecho del cual anduvieron como sobre un pedestal voluntario, se considera dichoso, y se figura llevarse una bendición a su morada.

De este mismo espíritu, en el fondo, procedían las *bacanales* romanas y las *dionisias* griegas. Sólo más tarde penetró en ellas el sensualismo y las desvió de su inspiración primitiva. Eran al principio danzas religiosas y fiestas ruidosas, en que el exceso de exaltación y tensión nerviosa producido por los tamboriles, los címbalos frigios, los movimientos rítmicos y los gritos había de producir el éxtasis y abrir las puertas del infinito.

Los Hebreos tenían las mismas tendencias. Ellos veían, sin duda, a Dios allá donde está, animando todas las cosas, vivificando los espíritus y estableciendo su reino en las conciencias; pero buscábanlo también en las prácticas locas y en los oráculos supersticiosos. La inspiración divina de los profetas hallaba una concurrencia temible en los millares de profetas de los dioses falsos.

Los reyes de Caldea tenían asimismo sus colegios de adivinos; los Faraones, sus hechiceros o *hierogramas* que pretendían abrir la puerta de los sueños, de las inspiraciones y de los prestigios, en beneficio del soberano o del pueblo.

Hasta el Chino, materialista y que no admite casi otros dioses que los antepasados, y aun sin osar admitir que tengan conciencia de su divinidad, procura, no obstante, vivir bajo su mirada; se pone debajo del gran Todo que entrevé por encima del cielo, y al cual llama Tao, y se esfuerza por agradarle, por glorificarse en él, bien que sin reconocerle ninguna inteligencia distinta, y aunque a sus ojos, dice él, toda criatura sea «como el perro del sacrificio».

Las antiguas literaturas nos dan el mismo testimonio que los antiguos cultos.

La epopeya griega, en su esencia misma, aparte de los pasajes especiales y magníficos que podrían evidentemente extraerse de ella, es atestación de una necesidad profunda de entremezclar en todo lo divino con la vida humana. Ella no es, en efecto, más que una larga narración de las relaciones del cielo con la tierra. La *vida alta*, para el antiguo Griego, no es sino la vida en común con los dioses. Todo héroe es hijo de los dioses; toda la ciudad floreciente fué fundada por los dioses y está habitada por ellos; toda suerte próspera implica la amistad de los dioses, todo desastre, una malquerencia de parte de ellos, o un capricho. Todo descubrimiento es un hurto hecho a su silencio; toda sabiduría una comunicación de su espíritu.

Homero, Hesiodo, Herodoto, estos gloriosos antepasados cuyos libros son como la Biblia instintiva de la fracción más noble de la humanidad, no están llenos sino de esto.

Más tarde, los grandes trágicos vuelven de nuevo a la tradición. El mito de Prometeo, por ejemplo, del cual todos se alimentan, representa para ellos la humanidad en su conjunto en tratos con lo divino, así como los mitos locales o personales representan las relaciones individuales o sociales con lo invisible.

Los mismos o semejantes símbolos se hallan también en los Vedas, en las tradiciones del Cáucaso. Algo de ellas contiene la misma literatura moderna. Como decía más arriba, nunca la poesía se resignó a prescindir de lo divino en su concepción de la vida y del hombre. En él encuentra sus mejores recursos y su más segura prenda de buen éxito.

Ni aun la superstición pura y simple deja de serle amiga, probando a su manera cuánto cuesta a los hombres considerarse solos y privados de todo comercio con lo invisible.

«La superstición, dice Benjamín Constant en una página célebre, no es mirada, en Francia, más que por su lado ridículo. Ella tiene, no obstante, sus raíces en el corazón del hombre, y aun la misma filosofía, cuando se obstina en no tenerla en cuenta, se hace superficial y presuntuosa».[1]

Por fin, ¿hay necesidad de explicar cómo entiende la religión cristiana este comercio ideal del hombre con la divinidad, y cómo, aun quien se niegue a ver en ella algo más que una obra exclusivamente humana, no podría por menos de confesarla como la manifestación brillante, limpia esta vez de toda loca exageración y de toda puerilidad, de ese instinto superior que yo afirmo existente en todos los pueblos?

1. *Réflexions sur la tragédie*, p. 17. Charpentier, 1848.

Según la religión cristiana, son constantes las relaciones entre la divinidad y los hombres. Esta descendió para instruirlos, y se consagró a su servicio hasta morir encarnada en un ser humano. Quedóse en medio de ellos por la presencia eucarística, y en ellos por la presencia misteriosa de la gracia. Colócase delante de ellos como un ideal al cual han de tender y como una realidad que poseerán algún día, cuando gocen de lo que se llama con una palabra muy expresiva, en el punto de vista en que estamos: *gloria* celeste. Gracias a la amistad que se establece entre la divinidad y el alma cristiana, ésta puede llamar a Dios su amigo, su padre, su esposo, su *alter ego*, sin faltarle al respeto, y sin figurarse hacer otra cosa que responder a un caro deseo de su corazón. Ella se siente puesta debajo de su mirada, y sabe que de todas sus acciones virtuosas, de toda su buena voluntad, de todos sus esfuerzos, ninguno escapa de su paternal benevolencia. Conversa con él en espíritu, por la oración; se ocupa en sus intereses; se inquieta por el cuidado de su gloria. Osa decir, instruída por su Cristo adorable: «Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea el tu nombre, venga a nos el tu reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo.» El universo entero es su dominio, siendo como es el dominio de aquel que le ama. Si su Amigo divino es glorificado, esta gloria redunda en gloria de ella; si su reino se extiende, ella triunfa. Reina dondequiera reina la voluntad divina.

Es muy curioso de notar que muchos de aquellos que rechazan hoy el cristianismo se esfuerzan por conservar de él ese perfume, ese sabor divino comunicados por él a la vida humana. Aun a muchos que nada quieren saber de Dios les repugna llamarse ateos. ¡Qué bajeza, exclamaba Renán, qué grosería! Después de haber negado la cosa y trabajado en destruir la idea, esos hombres pretenden conservar la palabra; envuelven en un ideal respeto el nombre de este ser que han declarado quimera. Se alumbran todavía con este sol sin luz, se calientan con este hogar extinguido. Se figuran no creer, pero sólo sus sistemas son incrédulos; su corazón, a pesar de ellos mismos, continúa siendo cristiano, y demuestran así con las tendencias de su alma, mientras lo niegan con la palabra, cuán necesario es, según decía Cicerón, que una virtud divina abrace la vida humana, y que no es verdad que se pueda vivir sin jamás mirar hacia lo alto.

Y ni aun el mal y el amor del mal dejan de servir de trampolín a ese impulso del alma hacia lo inmenso.

El mismo vicioso que traspasa el nivel ordinario de la maldad;

que se precipita de hoz y de coz en las curiosidades insaciables y en los goces desenfrenados, demuestra a su manera la inmensidad del alma humana. Quiere agotar el mal hasta el fondo, tocar las heces y gustar su embriaguez horrible, llevado por el espantoso atractivo que a los ojos del ser pervertido tiene este abominable pensamiento: descenderé mas abajo todavía. Siempre más lejos, es la aspiración así del mal como del bien. La dirección torcida, el mal camino tomado, no se trata ya de juzgarlos y rectificarlos, sino de llegar hasta su término. Quiere uno hundirse, al revés de otros que se agotan subiendo; échanse al mal todas las potencias del alma, al revés de otros que las ponen a los pies del Bien supremo para consagrárselas; pero el movimiento es el mismo: es siempre el ideal el que seduce; es siempre el infinito el que atrae: ideal pervertido, infinito trocado, corriendo a toda velocidad hacia el vacío, pero que no sirve menos para demostrar la infinidad del deseo.

Y los que se aficionan a estos casos con la curiosidad apasionada que provocan los debates en las vistas de causas ante los tribunales, sirven también para darnos la misma prueba. A sus ojos, el mal, aun provocando horror, excita, una vez llegado a este punto, una suerte de admiración extraña. El criminal de alto vuelo es tenido también como un héroe, como una especie de divinidad malhechora, envuelta en misterio, que produce a las gentes apasionadas que a él se acercan como una voluptad de espanto, es decir, que reviste a sus ojos, como en mayor o menor grado a los de todo el mundo, esa vaga grandeza evocadora del infinito.

Pero es preciso acabar. Toda la vida se nos pasaría en este cuadro ya sobrado extenso sin duda.

Lo que he querido poner de manifiesto es que, en toda su acción, en todos los estados y en toda la extensión de su vida, el hombre se siente arrebatado por un movimiento de alma que excede de un infinito los objetos que le solicitan.

Su mirada, sin duda alguna, y también su deseo, tienen por términos directos objetos positivos, definidos y, por tanto, limitados; éstos no lo tientan sólo por este aspecto. El ángulo visual que a ellos se dirige, va más allá, ensanchándose siempre, yendo a proyectar en el horizonte interior una imagen agrandada, casi como en los espejismos de los glaciares, que hacen ver en las nubes imágenes gigantescas e irisadas de objetos medianos y de corta talla.

Creemos desear *esto*, y, en efecto, lo deseamos; pero es sobre todo porque nos representa otra cosa, es porque lo agrandamos, y lo que nos da testimonio de ello es la amplitud del gesto que se nos ve

trazar para llegar a conseguir esa menudencia a la cual la nada sitia y a la cual viene a morder el tiempo hasta haberla devorado del todo.

Cuando abrimos los brazos es para abarcar con ellos lo inmenso. Queremos lo completo, lo definitivo, es decir, rechazamos todo límite y, por tanto, toda medida, así en duración como en valor; es decir, los objetos reales no son para el querer profundo más que símbolos, participaciones de bienes mejores.

Sucede como a la muñeca que la niña acaricia con afectuosa ternura, mientras que, al lado, su hermanito, igualmente amigo del juego, ni tan sólo se fija en ella. El jugará a soldados, y la conclusión, a ojos del psicólogo, será la misma. Detrás del juego a muñecas hay el sentimiento maternal; detrás del juego a soldados hay la sed de acción. Así los objetos de la vida son como muñecas y soldados de plomo que nos divierten. La vida presente es una vida de Nuremberg, imagen de otra vida que nuestro instinto profundo invoca, al mismo tiempo que la ignora.

Los resultados de nuestra acción nunca nos satisfacen del todo. ¿Por qué? Por ser sólo la caricatura del sentimiento que nos movió a emprenderlos. El monte en dolores de parto da a luz un ratón. Trazamos un gesto inmenso, como para delinear una figura gigantesca, y en la pared donde se dibujan nuestros actos surge un ridículo pigmeo.

«¡No es más que esto!» Tales son las palabras que se pronuncian muy bajitas, cuando no muy altas, en el fondo de nuestro corazón desengañado, después de cada una de sus empresas. Todo resultado conseguido palidece; todo estado de equilibrio es mezquino; en todas las cosas nada hay bueno, sino la pesquisa, por contener ella esperanzas infinitas.

Y cuando las decepciones, acumulándose a lo largo de la existencia llegan a darnos la sensación de que la vida entera no es sino una gigantesca mentira, una carrera hacia la quimera, una alucinación, los que no creen en Dios caen en esas desesperaciones, cuyo único remedio es el olvido o la muerte. El oriental fuma su narguile sin pensar en nada y mirando correr las nubes; el hindú cree en el nirvana, y el civilizado, más nervioso, enloquece y llega a esos extremos dolorosos de que fueron víctimas seres maravillosos, tales como ese pobre Andrea del Sarto, como Prévost-Paradol, como Gerardo de Nerval, como Alfredo de Musset, el cual empleó en ello más tiempo, pero que se entregó también a un largo suicidio. O bien, les escapan palabras que, en boca de quien las pronuncia, habrían de instruirnos a todos. ¿Por qué he vivido? exclamaba Musset moribundo; toda mi vida he estado esperando algo, y ese algo no ha venido.

Y Emilio Girardin, explicando al fin de su vida todas sus batallas de pluma, todas sus luchas, concluía golpeando su silla: ¡ Y todo esto para nada ! ¡ para nada ! ¡ para nada !

Cierto que muchos no hablan así, ni sienten así tampoco. Volveré a tratar de su caso, y me servirá para una nueva prueba. Pero empiezo por decir que, a menos de ser partidarios, como nosotros, de otra vida y de un Dios que la garantice, son títeres, y no hombres.

Al hombre vedlo delante de nosotros con sus apetitos insaciables. Conforme reflexiona mejor y se analiza mejor a sí propio y las cosas, toda realidad encerrada en sí misma le parece baja y vil, y al mismo tiempo efímera. Lo que él persigue es el ideal; lo que da valor a su vida es el ideal; es este ideal quien le solicita y quien con ello explica el movimiento de su alma; y como este movimiento de alma es un efecto de la naturaleza, digo y probaré que el objeto al cual conduce no puede ser enteramente ilusorio. Menester es que de una manera u otra se realice el ideal; menester es que de una manera u otra pierda esa indeterminación que parece ser su condición natural; y a demostrar este carácter real, sólido, viviente y personal del ideal supremo van a dirigirse nuestros esfuerzos.

CAPÍTULO XII

LA IDEA DE DIOS Y LAS ASPIRACIONES HUMANAS

IV. La infinidad de nuestras aspiraciones

(Continuación)

Los Pesimistas. — Los Mediocres

Para completar el estudio precedente y antes de sacar de él las graves consecuencias que en sí lleva, quiero considerar los casos particulares que podrían parecernos contrarios, y que se podría oponer a la existencia de ese ideal que pretendemos atribuir a todo hombre, mostrando en un buen número de nosotros aspiraciones mucho menos altas, y aun quizá nulas.

No faltan gentes, en efecto, que, cuando se les explica, como hacemos aquí, que el querer humano es infinito, responden tranquilamente: No tengo esta experiencia. Mi programa es muy modesto, y ni aun sé si lo tengo; tomo el tiempo tal como viene, y los sucesos tal como se desarrollan. Estos son los positivos, que creen sinceramente no tener nada de común con el ideal, ni con los deseos locos que hemos parecido atribuir a la universalidad de los hombres.

Otros, creyéndose también positivos, pero con un positivismo más trágico, nos dicen que no sólo se contentan con poco, sino que prefieren la nada. La nada es quien les sonríe. ¡ Morir ! ¡ Dormir !... Este es su único sueño y su único deseo de infinito.

Estos últimos son los pesimistas, y por ellos voy a empezar mostrando que esas pretendidas excepciones que se querría oponer a nuestro análisis del hombre no sólo entran dentro de la regla, sino que, tratándose de los pesimistas, constituyen el testimonio más alto, y con mucho el más brillante, a favor de esta verdad de que el deseo del hombre tiende hacia un absoluto y toma por ideal el infinito.

I

Despachemos, en primer lugar un caso sobrado fácil de resolver, y que por esta razón no ha de detenernos mucho tiempo: es el caso de los pesimistas prácticos que, sin hablar de la nada, sin formular ninguna teoría de la vida, hallan ésta mala, y la abandonan. No pudiendo soportarla más; no sintiendo por ella sino desprecio, u odio; huyendo de los males con que ella los aplastaba y los cuales su paciencia o valor no era bastante para vencer, se precipitan en la muerte. Son los suicidas.

El suicida no pretende amar la muerte por sí misma — por lo menos, de éstos no hablo todavía —; pero él busca refugio, retrocede, huye de esta vida: por tanto no la ama, y, si no ama la vida, ¿cómo decir que su deseo de vivir es poderoso hasta el infinito?

Esta objeción no hacía detener a Pascal. Decía tranquilamente, hablando de la felicidad, que ésta es el objeto de todos, hasta de los que van a ahorcarse. El gran pensador no se tomaba el trabajo de justificar su aserción: razón tenía, pues para ello puede bastarnos un minuto de reflexión.

¿Qué es un hombre que se decide a morir, sino un hombre herido, herido de muerte, en su apetito de bienestar? Quien estuviese despegado de la vida y no tuviese aspiración alguna, ningún deseo y ninguna voluntad de ser dichoso no se sentiría tan molestado de que la vida le niegue la dicha o le traiga el sufrimiento. El suicidio es un acto de desesperación, ¿y en qué consiste la desesperación? La misma palabra lo indica: es una esperanza frustrada. Tenía, pues, esperanza.

Cuando un hombre marcha de una casa cerrando violentamente la puerta, ¿qué muestra con ello sino que allí se ha visto decepcionado? ¿Y se vería decepcionado si, al entrar en dicha casa, no trajese alguna esperanza? Nadie se muestra resentido de *esto* sino porque esperaba *aquello;* no sufre por una negativa sino porque tenía un deseo. Los que han matado en sí el deseo no se suicidan: se duermen. Y aun diría que es esto un sueño falso; pero, en todo caso, hay en ellos alguna apariencia de que desdeñan la vida, ya que sus condiciones, aun malas, les dejan sosegados. El suicida no la desdeña, sino que la ama, y ese reposo que le atrae al gran sueño de la muerte es aún una forma de vida.

Pero no insisto, por ser la cosa harto clara.

Caso más difícil en apariencia es el de esos hombres que, después de comprobar la vaciedad de todas las cosas, se refugian en el orgullo del desapego, y pretenden estar contentos con esa altiva desesperación. Habiendo pesado la vida, y hallándola miserable; bastante clarividentes para juzgar los falsos bienes en su justo valor; bastante desgraciados para no saber descubrir «lo único necesario», encierranse en un lúgubre desdén y parecen querer ser aún vencedores, al declararse vencidos.

En vez de hacer como otros, a quienes la negación de vida presente conduce a dirigir su mirada más lejos y más arriba; ellos, por el contrario, retroceden y vuelven la espalda. En vez de buscar la luz, quieren sumergirse en la sombra; en vez de buscar la plenitud de ser, pretenden no aspirar sino al vacío, no sentir amor más que de una cosa negación de toda cosa, que se llama la nada.

Estos se llaman pesimistas.

Me abstendré del fácil placer de observar que muchos pesimistas, quizá la mayoría, no se cuidan de aplicar a su vida las consecuencias de sus principios. Desengañados de palabra, viven en realidad como todo el mundo; si alguna diferencia existe, no siempre es en el sentido que se creería; pues algunos hay que, no contentos con vivir, buscan con fiebre desenfrenada el paroxismo de esta vida que condenan. Son amigos del placer; se parecen a esos comerciantes de coco de que hablaba Alfonso Karr, que ganancían con su tisana y corren en seguida a beber vino. Bien garantizados por excelentes contratos con su librero contra las desdichas demasiado acerbas de la existencia, pueden soñar a su gusto con la del sepulcro, mientras van bebiendo buenos vasos de cerveza y fumando en su pipa, como Schopenhauer.

Esta especie no es rara, y lo menos raro, y hasta universal, es que el pesimista, por lo menos entre civilizados, no lo es jamás sino a medias, y muestra a cada instante la parte débil de su convicción. En vano niega la vida, pues ésta recobra su dominio sobre él a cada instante; vigila sus intereses, cultiva su honor, no desdeña la opinión, lo cual significa que su pesimismo es de pura superficie. Trátase sólo de una actitud de la razón teórica, diría Kant, completamente ajena a la razón práctica.

Dejemos, empero, esas contradicciones. Tomemos el pesimismo, no tal como es de hecho, sino tal como él quiere presentarse. Yo afirmo que veo en él no una prueba contraria, sino una confirmación brillante del deseo infinito que constituye el fondo del ser humano.

Y, efectivamente, ¿en qué se apoya el pesimismo? Claro está

que en la nada de esta vida, en su carácter doloroso e ilusorio, en su irremediable vanidad. Esto es lo que se pretende demostrar, antes de sacar como consecuencia la superioridad de la nada o de la muerte.

Pues bien, para juzgar la vida y encontrarla mala; para tener en aprecio la nada y declararla superior, ¿no se necesita acaso una norma, un punto de comparación, un ideal del que se declararía más cercana la nada y más alejada la vida?

¿Y cuál sería esta norma, sino la idea del bien, de lo perfecto, de la vida plena, de la felicidad? Se propone, pues, este ideal en el mismo instante en que se pretende combatirlo.

¿Se dirá, tal vez, que a este ideal se lo concibe en efecto, y se lo toma por medida, pero sin amarlo? Pero ¿cómo se dejará de amarlo, siendo así que se pretende amar la nada por estar más cercana a él o menos alejada de él que esta vida maldita?

¿No es cosa clara que el pesimista, al correr tras la nada, la ve bajo las apariencias del ser? Busca en ella un reposo que esta vida le niega; busca un objeto que pueda por fin bastar a facultades acongojadas, a las cuales la vida hiere sin cesar con su hostilidad o insuficiencia. Busca algo que pueda estimar, mientras toda realidad visible es despreciable. Pero este objeto de estima y de suficiencia suprema, ¿qué viene a ser, en el fondo, sino el bien supremo? Es el bien supremo disfrazado, vestido de negro, arrinconado en la sombra; pero en realidad el bien supremo. Los atributos que a la nada se atribuyen, son sus atributos. Lo que en el fondo se desea, no es la nada a secas, sino la nada de la ilusión y del sufrimiento; es la nada de lo que encontramos vacío; es la nada de lo que vemos ser una nada. Así es que, por una inversión de ideas extrañas, lo que es llamado nada, es la nada de la nada, es decir el ser; lo que se llama vacío, es la vacuidad de lo vacío, es decir la plenitud; lo que se llama muerte total, no es sino la muerte de la muerte, es decir, la vida. Esto sí una vida, una plenitud, una forma de ser, que no se define ya por nada de lo que la vida presente ofrece, y a lo que por esto se da el nombre de nada, por cuanto se dice de él sólo lo que no es, en la ignorancia de lo que sea.[1]

Por eso los hindúes llaman a Dios nada, para significar que no es nada de lo que nosotros, mezquinos, llamamos ser. Pero no hay

1. Este estado de espíritu se transparenta en este pasaje de Schopenhauer más de una vez citado: «Lo que resta, después de toda abolición de la voluntad, es sin duda, para los que están aún llenos de voluntad, una nada; pero, recíprocamente, para aquellos en quienes la voluntad ha llegado a negarse a sí misma, para ellos, aun nuestro pretendido mundo, con todos sus soles y vías lácteas, queda reducido a nada.» (*El Mundo como voluntad y como representación*, in fine.)

aquí sino un simbolismo. El pesimismo no se levanta hasta este simbolismo profundo. No ve que su negación de la vida contiene la afirmación de un ideal de vida, y que todas las blasfemias dirigidas a divinidades mentirosas no constituyen, en el fondo, sino un himno al Dios desconocido.

Dionisio el Areopagita pretendía que la noche sirve mejor que la luz para expresar a Dios. La actitud de los pesimistas me recuerda esta sentencia. Su nada es la noche sagrada, la noche divina que disipa los falsos fulgores que deslumbran nuestros ojos carnales; pero en esta negación deberían ellos ver una afirmación soberana: la afirmación de un desconocido necesario, de un desconocido oculto, pero sin el cual ni el mundo, ni ellos mismos, ni su negación existirían.

Sea como quiera, y sin querer aún sacar la conclusión de la realidad de un Bien sumo, afirmo que, por lo menos en el estado ideal, los pesimistas lo suponen como los demás. No sólo lo suponen, sino que lo aman. Real o afectada, la profundidad de su desesperación no prueba sino una cosa: la inmensidad de sus aspiraciones. Detrás del gran desengañado, buscad al gran ambicioso, y lo hallaréis seguramente, y todas sus negaciones no le servirán para formarse una máscara suficiente.

Engañado en su esperanza apasionada, el hombre de la nada se vuelve contra este mundo, causa de su amarga decepción, para anatematizarlo. Viendo que la vida es efímera, acógese a envidiar la eternidad del sepulcro. Sintiendo la vanidad de nuestra acción, aspira al inmenso reposo. Sabiendo que nuestra ciencia no es sino vano ruido de términos vacíos, quiere penetrar en el gran silencio. Habiendo experimentado el sufrimiento y la vanidad desalentadora del placer, tiene sed de dar reposo a sus miembros y de gustar la paz.

Requiescam in pace! tal es la imaginación lúgubre y dulce con que sostiene su corazón; es el alucinamiento lo que le encanta. Y no advierte que no ama ese gran ensueño triste sino para dar tregua al obscuro sufrimiento de sus desencantos.

¿Acaso el reposo no es una forma de la vida? ¿No es el silencio una forma de la ciencia, la que consiste en saber que no se sabe nada, y no es el silencio de Sócrates un homenaje a la verdad?

El odio al sufrimiento ¿no está hecho de amor al goce? y el mismo odio al goce, considerado como vacío, ¿no es un homenaje a la plenitud de goces con que se sueña sin esperarla?

Los pesimistas, pues, no hacen más que correr con todo el impulso de su alma hacia el Bien eterno, fuera de nuestro alcance. Estrechan, en la persona de esa nada amada, la única forma de

dicha que entrevén y la única forma de eternidad en la cual pueda creer su ceguera; pero son siempre la dicha y la eternidad las que los atraen. No retornan de todo con el desaliento y el vacío en el alma, sino porque habían salido con aires de guerra, como los demás, a la conquista del infinito y porque este infinito se niega a prodigarles sus inefables caricias.

Es un desencanto de amor el que los conduce a este claustro eterno.

«¡Oh, quién no hubiese existido!», exclama uno de nuestros sabios contemporáneos. Y mudando tristemente de parecer: «¡Deseo inútil! añade; pero ¡dejar de ser! este deseo, por lo menos, no es vano. Será escuchado.»

No lo tomo en broma; sé la sinceridad profunda de estas palabras, cuyo autor, a pesar del mundo de ideas que nos separa, se digna llamarme amigo. Mas yo le digo: ¡Se engaña usted! ¿Dice usted que ama la muerte? No, mi querido sabio, lo que usted ama no es la muerte, sino la vida; no es la nada, sino el ser. Eso sí, ¡es usted algo exigente! y el ser que con los ojos vemos no le satisface. ¡Tiene usted mucha razón! Yo tiendo a otro, hacia el cual, sin conocerlo, usted también avanza. Apartarse con disgusto de lo que pasa, para unirse a la eternidad de la muerte, tal es su ensueño; dejar esta barca movediza de la existencia terrena para echarse en el gran océano tranquilo y estable, tal es su actitud espiritual. Pero es una actitud de llamamiento la suya, no de negación. Es una voluntad de vida, y de vida eterna, lo que su movimiento de usted manifiesta, y así usted, como todos nosotros, sueña con el absoluto y en la eternidad.

Una prueba aún de que el pesimismo es en verdad esto, nos la da la forma por él tomada en los que son con mucho los más profundos, los más sinceros, los más grandes de todos los pesimistas: los hombres del *Nirvana*.

El Nirvana ha sido descrito de diversas maneras, y la causa de ello está en que adoptó, a través de los tiempos, fórmulas asaz diferentes. Añadiduras sucesivas sin ninguna eliminación — procedimiento muy conocido de toda la antigüedad religiosa — engendran en este punto alguna obscuridad, pero el fondo parece ciertamente consistir en la muerte del deseo, con miras a una vida más alta.

Esta vida más alta no está bien definida; hay tendencia a llamarla la nada; se la envuelve en obscuridad, y el único aspecto que se le reconoce es el alejamiento de todo lo conocido. La renuncia total a ese amontonamiento de falsos bienes que se llama mundo, y el

entierro de la voluntad en una especie de noche mística insondable, tales son sus condiciones.

En la ausencia de todo objeto, vacía la cabeza, mudos los sentidos, amortiguados los ruidos exteriores, es donde el Hindú cree oír, con las pulsaciones y aleteos de su alma, el ruido lejano, el rumor de su misterioso infinito.

El Nirvana es un quietismo eterno, que supone por de pronto la muerte de la ilusión y la extinción de la actividad temporal. Pero detrás de esta negación, aparentemente radical, se esconde la afirmación de lo absoluto. Lo absoluto, es decir, para el Hindú, una idealidad sin contornos, una inmensidad sin formas, una luz sin color, una plenitud sin adición de objetos, que se deja entrever y se oculta.

Anegarse el hombre, disolverse inefablemente en ese absoluto sin riberas, guardando conciencia, para gozar de ello divinamente, de su propia nada y de la plenitud que le envuelve y le desborda hasta el infinito, esta es la bienaventuranza hindú, éste es el gran sueño místico de los Brahmanes.

Y cuando se mira esto más de cerca, a través de todas las obscuridades de sus textos, a través hasta de todas sus divagaciones, figúrase un percibir en esta doctrina cierta imagen remota de lo que, en teología cristiana, llamamos *visión beatífica*.

La fe cristiana, en efecto, nos invita a poner lo esencial de nuestra beatitud de ultratumba, no en un comercio cualquiera con Dios concebido a la manera de un jefe, de un amigo, de un comensal y ni siquiera de un esposo místico, sino en una participación muy real de su naturaleza divina, en una vida tomada de su propia vida, en que nuestro mismo ser participe de este absoluto; en que nuestra actividad racional, acá abajo sometida al tiempo, se mida por su eternidad; en que incluso el conocimiento que de Él tendremos, que en esta vida tiene lugar «en enigma y como en un espejo», según frase de San Pablo, se verifique por la irrupción de su ser y como por sus ojos mismos. Más breve: es una especie de difusión de nuestra frágil personalidad en la suya, como en el Nirvana; pero con una diferencia capital, aparte de otras: que lo que resulta de este estado, en el pensamiento cristiano, no es el adormecimiento y como desvanecimiento de la vida, sino su exaltación superior y su dilatación suprema.

Aquí en la tierra, por otra parte, con las mismas diferencias, y con otras mayores todavía, hallaríamos también puntos de contacto entre el pensamiento hindú y el cristianismo. Para Buda, en efecto, el Nirvana empieza ya en este mundo por la renuncia total, lo cual se parece mucho, en su parte negativa, al pesimismo; pero, en

cuanto a su parte positiva, hecha de unión con Dios, parécese, de lejos sin duda, aunque sólo en cierta medida, a la doctrina mística de los Taulero, de los Juan de la Cruz y de los Enrique Suso.

Así, tanto en su forma filosófica como en su forma religiosa, el pesimismo no constituye de ningún modo excepción de la regla que hemos reconocido como general respecto a la actividad humana.

Lo que nos mueve, pesimistas o no, es el ideal de una vida plena, de una vida que dé satisfacción a todo lo que hay en nosotros. Y esta vida, sin duda, los objetos presentes la encarnan parcialmente y tan sólo por unos momentos; pero como la desmenuzan, y la limitan y no la dejan reverberar sino por un segundo a nuestras miradas, son impotentes de sí para explicar y más aún para justificar nuestros movimientos de alma. No obran ni tienen derecho a obrar sino por la única razón de que detrás de ellos lo fundamental persevera y sigue brillando el ideal y de que participan de su soberanía, a pesar de su propia nada.

Si algo pudiese debilitar esta conclusión, no sería el caso de los pesimistas, que, por el contrario, la glorifican, al llevarla hasta la paradoja. Sería más bien el caso de los que habíamos nombrado antes de ellos y que se contentan, sin tantos gestos ni teorías desordenadas y facticias, con su pequeña vida cotidiana, muy vulgar, pero sólida, y que, a su decir, les basta y les sobra.

A éstos vamos ahora a referirnos. Su testimonio — que espero poder obtener — no será tan dramático como el de los soñadores pesimistas; pero no dejará de sernos útil, y, ¿quién sabe?, no hallamos siempre el drama en los gestos enlutados ni en las actitudes byronianas; sino que lo hay a veces en igual proporción en la inconsciencia tranquila que avanza despreocupadamente.

Veamos hacia dónde van los que sienten tan sólidos sus pies, y, en este espíritu firme cuya sabiduría práctica se contenta con tan poco, sepamos descubrir a pesar de todo la sed inextinguible que ha de servirnos de punto de partida para llegar en conclusión al manantial de los bienes.

II

Parece haber algo paradójico en la prueba que pretendemos formular. Venir a decir a un hombre: He aquí lo que deseas: ¡es inmenso! siendo así que él dice por su parte: No deseo absoluta-

mente otra cosa que continuar en paz la vida tranquila que llevo, o completarla algún tanto con la adquisición de tal cachito de tierra, de tal situación no muy distante de mi alcance y de las comodidades a ella anejas, es algo extraño: raya casi en el ridículo; pues, al fin y al cabo, ¿quién ha de saber lo que deseo, sino, en primer lugar yo mismo, y las demás sólo después, y siempre con riesgos de equivocarse?

Y, no obstante, cuando leemos a Platón, cuando recordamos a Sócrates, esforzándose uno y otro, en toda ocasión y momento, en invitar a su discípulo a entrar en sí mismo, para hacerle ver, en el fondo de su propio corazón, la verdad de lo que al principio negaba acerca de sus propios deseos, nos creemos con derecho a pensar que la cosa no es tan clara.

Pretendía Sócrates, un día — y lo desmostraba — que la voluntad del ladrón es ir a la cárcel en el mismo momento en que se escapa de ella. Pues si entendiere bien, decía, vería que vale más librarse de una falta y enderezar su vida, que asegurarse con la huída una impunidad corruptora. Y si esto vale más, y es mejor para él, ¿puede dejar de desearlo? ¿Qué es lo que le falla, pues, para reclamar este bien y entregarse a él? Es la ciencia, y no precisamente el deseo.

Este procedimiento exige sutileza y más aún, justeza; pero no deja de ser bueno; pues es preciso distinguir con mucho cuidado entre ciertos deseos de que cada uno es, efectivamente, el único juez, y otros que, cubiertos, velados por los primeros, reclaman, para manifestarse, una pesquisa profunda de que el interesado es a menudo incapaz y que será ejercida mejor por un hombre que mire desde fuera.

Cuando me dan ganas de pasear, si viniese alguien a decirme: No, tú no tienes ganas de ello, yo le volvería la espalda y seguiría mi camino. Pero si quiero reflexionar, me daré cuenta de que este deseo de pasearme, a primera vista tan sencillo, oculta otros que no lo son de ninguna manera, y para apreciar los cuales puedo carecer de toda competencia personal, aun tratándose de mí mismo.

¿Por qué tengo yo ganas de ir a paseo? ¿Créese esto muy sencillo? Pues no, es un abismo, donde puede perderse toda la ciencia humana. Vendría el psicólogo y diría: Caballero, es usted un hombre dado al trabajo; ha concentrado su mente en ideas abstractas desde las siete hasta mediodía, y esto es demasiado. El hombre no es una máquina de pensar, sino una máquina múltiple: necesita variedad en el trabajo. Ha mirado usted hojas blancas, y ahora le conviene mirarlas verdes; ha andado usted demasiado entre muertos, en sus

libros, y le conviene ahora acompañarse con vivos, y ese deseo de variedad, de sociedad, de multiplicidad, es el que se traduce en usted por las ganas de salir.

Todo esto es una verdad, y, con todo, es muy posible que yo lo ignore, o que no atienda a ello, y en este caso habré de convenir en que, creyendo no tener sino un deseo, y muy sencillo, tenía cuatro o cinco, tal vez una docena, sin darme cuenta yo mismo, y de los cuales no era sino interpretación el que yo conocía, de suerte que, a decir verdad, su importancia era nula, desde el punto de vista de la ciencia de mí mismo, y, que es verdad que, en el fondo, no sabía yo lo que deseaba.

Y no está aquí aún todo.

Después del psicólogo, vendrá el fisiólogo a decirme: Caballero, no es usted sólo un hombre de trabajo, sino también un hombre. No tiene usted únicamente una mentalidad de tal o cual especie, sino además órganos con condiciones propias de existencia y de funcionamiento. Y, entre esas condiciones, una de las principales consiste en la eliminación de los desgastes orgánicos que, en los tejidos componentes de nuestro cuerpo, se amontonan sin cesar en razón de los cambios que constituyen la vida misma. ¿Y cómo se eliminan esos desgastes? Por la acción. Un músculo que no obra se infecta; la circulación se hace en él dificultosa; su vida amaina, y si esto se generaliza, prodúcese un malestar orgánico que reclama imperiosamente un cese. ¿Por qué razón el perro, después de pasar mucho tiempo atado a su casita, se pone a dar tan grandes brincos cuando se le suelta? Figúrase la gente que es por alegría, y en realidad lo es; pero esta alegría no es sino expresión de la necesidad orgánica que acabo de describir. ¿Y por qué los niños, encadenados al estudio por dos horas, se precipitan como locos al patio de recreo? Por la razón misma. El juego de marro los atrae por varios motivos de ellos conocidos; pero el principal con mucho es aquel que ellos ignoran, y que acabo de explicar. Y usted, caballero, que cree ser filósofo, tiene algo del niño y del perro por su organismo. Si sus exigencias son menores por no estar ya en vías de formación, no deja, con todo, de estar menos sometido a leyes; la naturaleza reclama sus derechos, y es ella la que habla cuando, al levantarse usted de su asiento, declara su voluntad de salir. ¿Se figura ser usted quien lo desea? Es ella, la naturaleza, y su deseo consciente no es sino la interpretación de sus instintos profundos e ignorados.

Ciertamente, no es cosa tan fácil ver el fondo de sí mismo, y saber en verdad qué es lo que se desea. ¿No tenemos acaso, cada

noche, en el sueño, y en sus agitaciones inconscientes, la experiencia de una vida sorda que se despliega en nosotros sin nosotros; que nos es extraña, con todo y estar formada de elementos de la nuestra; que es en todo distinta de la que nuestra libertad organiza, y parece pertenecer a otro mundo? — Es que entonces la naturaleza se desembaraza por un instante de nuestro mundo reflexivo; lo deja aparte, y hace sola su camino. Repara las brechas producidas por los trabajos del día, mientras nos estamos disponiendo para abrir otras nuevas. Ella vegeta, siente, piensa en nosotros sin nosotros, y hasta desea, aunque no nos hallemos allá nosotros, armados con nuestra conciencia reflexiva, para saber lo que ella quiere o si realmente quiere.

Pues bien, no es el sueño tan diverso de la vigilia como nos figuramos creer. De noche, nos entregamos enteramente al sueño; de día, nos dormimos sólo a medias. Al fin de cada jornada, la naturaleza nos conduce, con los ojos vendados, y atado el espíritu, a la oficina misteriosa donde trabaja ella sola; pero, al hacerse de día, no nos restituye a nosotros mismos más que en cierta medida, ni nos desata sino a medias la venda.

¡Cuántas miríadas de cosas suceden en nosotros, sin ni siquiera sospecharlo! Creemos no pensar en nada, no querer nada y mantenernos tranquilos, y, en el fondo de nosotros, todo un mundo de pensamientos, de deseos, de aspiraciones, de gestos interiores, de tendencias esbozadas, de acciones en efigie, hierve y palpita, como los monstruos marinos, los peces, los reptiles, los moluscos, las infusorios, los seres vivos de todo género y especie pululan en el fondo del mar, por debajo de la superficie tranquila.

Siendo así, ¿cómo queréis que pueda yo contentarme con que venga alguien a decirme: «En cuanto a mí, ningún deseo tengo de infinito», para que yo dé por ganada su causa? Empezaré por decirle: Nada sabe usted de ello, buen hombre. Ya iremos viéndolo.

«Hay más cosas, oh Horacio, en el cielo y en la tierra, de las que sospecha nuestra filosofía», decía Hamlet. Hay también más cosas, diría yo a mi buen hombre, en el alma humana y, por lo mismo, en la de usted, de las que puede descubrir la mirada superficial que echa usted sobre sí mismo.

Pero, ¿qué es lo que nos permitirá descubrir en este punto la verdad? No será una pregunta cualquiera hecha al interesado. ¿Qué será, pues?

Será el análisis de nuestras acciones. Y por esto hacía yo desfilar delante de vosotros, con vistas a demostrar mi tesis, todos los aspectos de la actividad humana.

La acción, en efecto, cuando es espontánea, es la traducción auténtica del querer, del cual el deseo conciente nos da sólo una interpretación parcial e ilusoria. La acción es una palabra, un signo, puesto que revela la tendencia de donde sale, como el gesto giratorio de una bola o de un volante revela la fuerza oculta del vapor. Cada uno de nuestros actos manifiesta en nosotros alguna cosa. Así, pues, nuestra acción integral nos revelará por entero; ella es la que constituye el lenguaje de nuestras tendencias profundas, junto con ser un esfuerzo por llevarlas a realidad.

Pues bien, ¿qué dice nuestra acción? ¿Qué dice en todos y aun en los que pretenden contentarse con poco?

Dice que somos insaciables; que, al poseer esto, reclamamos aquello. Cuando somos pobres, queremos ser ricos; cuando somos ricos, aspiramos a serlo más. Conozco personas que se han metido en la cabeza dotar a sus cinco hijas con sus rentas; y esas personas no son más que la caricatura de lo que pasa, de una manera o de otra, en cada uno de nosotros. No puede negarse; mírese bien, y se verá que todo hombre, sí, todo hombre, aspira siempre a algo más. Si esta tendencia no se manifiesta en determinado punto — pues la atención de los hombres no puede atender a todos los puntos a la vez, y lo que a uno interesa dejará indiferente a otro — si no se manifiesta en un punto, digo, se manifestará necesariamente en otro. Hay cosas en que no pensamos, o que no nos atraen; pero aquellas en que pensamos, o que tomamos por objeto de nuestros esfuerzos, o que en todo caso nos parecen de suyo deseables, las queremos siempre en mayor cantidad, y nunca decimos: Basta.

Guardo bien en la memoria que, cuando era niño, soñaba muy a menudo — enteramente despierto — con la combinación siguiente. Nos hallábamos solos en el mundo, yo y los que yo amaba, y estaba bajo nuestro dominio el universo entero. Nuestros eran todos sus recursos; todas las cosas, todos los jardines, todas las carrozas, todos lo grandes almacenes, todas las pastelerías, y me ponía muy afligido, al darme cuenta — mientras iba estudiando las condiciones de mi sueño, como hombrecito reflexivo que pretendía ser — de que para conservar todos esos bienes, y sacar provecho de todas las ventajas esperadas, sería menester un extenso personal embarazoso que iba cada vez aumentando en mi cabeza, de suerte que acababa por restablecer el mundo tal cual es.

¡No os riáis! Así es el corazón del hombre. No osamos decírnoslo, no osamos pensarlo, sabiendo que es imposible; pero, en el fondo, lo que en realidad querríamos es incorporarnos todo cuanto nos rodea,

para hacerlo servir a nuestros fines. Querríamos tomar a nuestro servicio el mundo entero, como si se tratase de nuestros propios órganos, de modo que pudiéramos gozar y vivir de él; y sentimos, por poco que nos miremos a nosotros mismos, que, si fuese esto posible, si el universo se nos incorporase y nos enriqueciese con todos sus recursos, una vez abrazado así el universo, nos dejaría aún vacíos, y que, erguidos sobre este átomo conquistado, no debiendo esperar de él ya nada más, dirigiríamos la mirada hacia el espacio; sentiríamos la frialdad del infinito mudo y vacío, nos consideraríamos pobres, pequeños, desterrados, infelices, y acusaríamos a las estrellas de dejarnos sumidos en nuestra flaqueza.

¿No queréis creerlo? Mirad mejor, y veréis que digo una cosa muy sencilla. Conviene no dejarse engañar por las palabras; esos términos de infinito, absoluto, eterno y los demás, siendo propios de una lengua culta y no hallándolos en la boca del pueblo, pueden hacernos creer que el pueblo es extraño a lo que en ellos se contiene. Pero hay aquí un engaño.

No pretendo, ciertamente, que el campesino, como tampoco nadie en el mundo ordinario de la vida, vaya suspirando tras del infinito en persona. No tiene de él sospecha alguna, ni se inquieta por él. Pero sí digo que desea *infinitamente,* como los demás; que si se puso en la cabeza el adquirir tierra o ganado, jamás tendrá bastante; sino que, una vez obtenido tal cacho de terreno, querrá adueñarse de otro. Si posee seis vacas en el establo, deseará tener doce; si tiene doce, veinticuatro, y así sin término ninguno. ¿Será esto una experiencia ilusoria? ¿No es más bien el a b c del conocimiento del hombre?

Me parece a mí que eso salta a los ojos, y contra una tal experiencia no pueden prevalecer las negaciones del interesado, habiendo convenido en que se ignora a sí mismo. Es muy sincero al decir que no desea sino *tanto;* mas, como, al verse en poder de ese *tanto,* pediría aún más, significa esto que, en el fondo, ese más lo desaba ya antes; y como ocurriría siempre esto mismo, según la experiencia universal nos atestigua, es que desde ahora hay en este hombre un ángulo de deseo, que de tan ampliado ya no resulta ángulo. De tal modo se separan entre sí los dos lados de este ángulo, que se juntan por detrás. Es un ángulo de 360 grados, es decir, de una anchura total que lo abarca todo y reclama contra cualquiera dirección, contra toda valla y contra todo límite.

Nótese bien, por otra parte, que hay aquí un equívoco posible,

en el cual debe uno guardarse de caer. Gentes hay que, una vez llegadas a cierto grado de contento, son bastante prudentes para guardarse de pedir más, para sentirse satisfechas con una condición mediana. En este sentido ha dicho D'Alembert: «La mediocridad de los deseos constituye la fortuna del filósofo.» Completamente exacto; pero nada concluye contra nosotros, por haber en ello un equívoco. Hay deseo y deseo, según antes decíamos. Hay el deseo reflexivo, querido, aceptado, pronto al acto, al cual se deja uno llevar, y hay el deseo tendencia, impulso de nuestro ser, movimiento instintivo y en cierta manera impersonal, por ser un llamamiento que resuena en nosotros, pero que no procede de nosotros, sino de la naturaleza.

Así como el Espíritu Santo, según palabras de San Pablo, grita en nosotros por la gracia: ¡ Padre ! ¡ Padre !, así la naturaleza grita en nosotros: ¡ Tengo hambre ! ¡ Tengo hambre ! ¡ Tengo hambre de bienes; tengo hambre de goces; tengo hambre de dicha ! Y como este grito no llega a apaciguarse, cualquiera que sea la respuesta que le sea dada, deduzco de ello que es imposible dejarlo satisfecho; que representa un vacío que con sólo el infinito quedaría llenado.

Nada importa que respondáis ahora: Esta voz yo la ahogo o la mando callarse. Yo estudio la naturaleza humana, no lo que de ella se haga. Decir a un hambriento: ¡ Cállate ! no es alimentarle, y el prohibirse a sí mismo el deseo, es desear aún; equivale a desear dos veces; por cuanto ese dique que oponéis al deseo lo oponéis con miras a alcanzar otro bien: la paz.

Por otra parte, no es así como pasan las cosas, de ordinario. La razón por que el hombre instintivo, es decir, la mayoría de nosotros, por lo menos en la vida ordinaria, no siente el deseo de infinito, la ha explicado admirablemente Pascal en el profundo análisis de lo que él llama diversión. Es que la mayor parte de los hombres, aunque apliquen su mente a muchas cosas, no reflexionan nunca, es decir, no vuelven sobre sí mismos, no se toman a sí mismos como objeto de su pensamiento, sino que andan siempre distraídos por el objeto de fuera, el cual, por muy mezquino que sea, basta para el minuto que ocupa; y como, una vez desaparecido, se presentan otros, este apetito humano que yo llamo insaciable puede saltar así de un lugar a otro, sin detenerse nunca, y, a pesar de quedar insatisfecho, no tener de ello conciencia ninguna.

Cuando os ponéis a la ventana a ver lo que pasa, podrían, por detrás, vaciar la casa sin que lo advirtieseis vosotros; pero no por esto quedaría llena. Así el hombre a quien entretienen, uno tras otro,

objetos vanos, no por esto queda satisfecho, sino engañado. Si está contento por la noche, es que no se ha tomado tiempo para no estarlo. Si está alegre, es porque no ha pensado en la tristeza de su condición. La superficie de su alma ha estado en contacto con la superficie de la vida, y como ésta le ha ahorrado hoy los accidentes crueles que a otros agobian, se contenta con ello y no quiere profundizar más.

Pero de que no profundice más no se sigue que la profundidad desaparezca, o se llene. La profundidad permanece. Esta vida de superficie que para sí se ha formado no es su verdadero *yo*, como el fuego fatuo no es la tierra profunda, ni el brillo de las olas es la mar.

Despertadle a ese hombre de ese sueño lúcido, de esa especie de somnambulismo moral; obligadle, u oblíguele la vida, por uno de esos truenos que es preciso oír, aunque no se quiera; obligadle, u oblíguele la vida, a bajar dentro de sí mismo, a darse cuenta de su condición, es decir, por una parte, de las aspiraciones vagas pero profundas que constituyen su ser; de las tendencias mal conocidas, pero ciertas e insaciables que se manifiestan en él; y, por otra parte, de lo que le ofrece la vida, ¡ y por tan corto tiempo! Si este hombre no es loco, o un solemne estúpido, se extrañará de sí mismo y de la tranquilidad antes experimentada. Dirá como Píndaro: La vida no es más que el sueño de una sombra. La naturaleza nos engaña; nos conduce a la muerte con los pingajos multicolores que ante nosotros agita; ¡ pero no vivimos! ¡ Y es tan fuerte en nosotros la voluntad de vivir!

Pero ¡ qué pocos hombres, por la inconstancia de su pensamiento reflexivo, consiguen despertar antes que la muerte les traiga el despertar fulgurante y supremo!

¡ Decir que se necesita un esfuerzo violento para ver una cosa tan sencilla! ¡ Decir que a nosotros mismos, que así razonamos, viene la vida a imponernos su rutina, sus convenciones, sus artificios, sus necedades, incluso cuando sabemos a qué atenernos y nos juzgamos en nosotros mismos ridículos!

Ser víctima de engaño, sabiendo que lo es, y negándose, a pesar de todo, a saberlo, tal es la situación de los mejores de entre nosotros, a no tratarse de santos. ¡ Y aun así! ¡ Cómo se querrá, pues, que los más se libren de ello! Para juzgar nuestra vida, es preciso desprenderse un poco de ella; levantar la cabeza por encima de las olas; alejar la niebla de ilusión; pero son incapaces de hacerlo. Son arrollados; tal como la mariposa va de flor en flor, ellos van de objeto en objeto, ocultando siempre el vacío con la nada que se pega a sus ojos, así como una hoja de álamo puede esconder un abismo,

dice un proverbio indio. Pero, ¿qué prueba sino la inmensidad de la miseria humana que no sabe ni aun juzgarse a sí misma?

¡Cuántos seres mueren creyendo haber vivido, y no viven ni aun su minuto supremo, ya que se van sin haber descendido en sí mismos, sin conocerse ni a sí, ni el fondo de su condición: sino siempre entretenidos, «divertidos» por los espejismos ilusorios.

Quienes así viven y así mueren, no fueron nunca hombres. Son alienados, en el sentido propio de la palabra: *alieni*, extraños; extraños a sí mismos, extraños a la realidad de las cosas, por haberse figurado sólido el castillo de ilusión que es la vida; por haber sido como esos locos que se creen grandes señores, y que, estando siempre vacíos, han engañado su hambre y se han creído siempre saciados, ellos los inmensos, por frivolidades que el viento de la muerte disipa y que no volverán a reaparecer jamás.

Voy a resumir.

Lo que todo hombre reflexivo ha de pensar sobre el destino humano, cuando pretende encerrarlo en sí mismo y cortarle sus comunicaciones con lo invisible, es como sigue:

Así como la marcha no es sino una caída sin cesar evitada; así como la vida orgánica no es sino una muerte sin cesar reparada: así la vida moral, lo que llamamos simplemente *la vida*, no es más que un vacío sin cesar burlado, un fastidio constantemente combatido, y lo que llamamos dicha, cuando se quiere encerrarla en la vida presente, es una desdicha inmensa más o menos consolada con ilusiones.

Hay quienes dicen lo contrario, y pueden estar dotados de genio, esto es, de una protuberancia en un punto cualquiera de su cráneo; pero el conjunto de su mentalidad es pueril: son niños o alucinados.

Si queremos ahora abarcar con la mirada todas las averiguaciones precedentes, nuestras conclusiones se deducirán espontáneamente.

Siendo así que, detrás de toda satisfacción aun mesurada, hay una decepción pequeña o grande; — siendo así que no nos lanzamos a la lucha por la vida sino bajo el imperio de un espejismo que agranda y colorea toda realidad; — siendo así que, en toda vida consciente de sí misma, hay un misterio de impotencia nunca vencido; — siendo así que en cada uno de nuestros pasos vemos realizarse constantemente la predicción evangélica: «Quien beba de esta agua, tendrá sed todavía...» y siendo así, finalmente, que toda la

vida y cada una de las acciones que la integran, a pesar del atractivo que sobre nosotros ejercen, obedecen a una doble ley lacerante: el término, y tras el término la muerte, o el nuevo comienzo: doble vía dolorosa, la primera como opuesta directamente a nuestras aspiraciones a ser; la segunda por hacernos dar vueltas dentro de un círculo estrecho que, una vez conocido y menospreciado, equivale a la inmóvil nada; — por causa de todo esto, es preciso decir que hay en el fondo de nosotros mismos una aspiración y pesquisa incapaz de verse satisfecha por ninguna combinación vital de entre aquellas cuya experiencia tenemos; que buscamos, en realidad, algo distinto de aquello que nos figuramos buscar. De suerte que, si el hombre se siente pobre, es por razón de su riqueza interior; si se figura no poseer nada, es por ser capaz de todo. No puede escapar de su querer, ni satisfacerlo, en lo cual hay una especie de coacción y esclavitud; pero esta esclavitud le viene de su propia grandeza «Miseria de gran señor quebrado», ha dicho un contemporáneo:

> Limitado en su naturaleza, infinito en sus anhelos,
> El hombre es un dios caído que se acuerda de los cielos,

se decía en 1830. Y siempre lo mismo. Es, en términos rutinarios y burlescos, el pensamiento que Pascal expresaba en su lengua eternamente humana: «¡Qué quimera es, pues, el hombre! ¡Qué novedad, qué caos, qué tema de contradicción!... Si se ensalza, yo le rebajo; si se rebaja, yo le ensalzo y le contradigo siempre, hasta hacerle comprender que es un monstruo incomprensible.»

Menester será, no obstante, que a ese monstruo lo analicemos. No puede un objeto de la naturaleza ser un enigma eterno. Alguna solución ha de existir. Al deseo infinito ha de corresponder algún objeto: no lanza sus productos en el vacío la naturaleza. Es preciso que lo ideal sea real; de lo contrario, nosotros mismos no lo seríamos tampoco; ya que el apetito del ideal somos nosotros mismos en cuanto dotados de pensamiento y voluntad, y decir que ese apetito no tiene objeto alguno equivale a decir que se nos puede definir como la nada, lo cual nos reduciría a no ser nada, siendo así que algo somos.

¿Dónde está, pues, ese inaccesible necesario?

Después de habérsenos manifestado nuestra potencia de deseo, ¿quién vendrá a subvenir a nuestra impotencia de acción, al vacío de nuestros objetos? Tenemos sed, pero una sed que sólo puede apa-

garse en un manantial, no en un arroyo; por eso Cristo, pretendiendo dar satisfacción a la sed del hombre, decía: Quien beba del agua que yo le daré, jamás tendrá sed; pues el agua que yo le daré vendrá a ser en él como un manantial de agua viva, que mana eternamente.

Es él, es Dios, quien ha de hacer irrupción en nuestra alma para ser allí el manantial del cual brotará para la vida plena.

Dejarlo entrever como nuestro último objeto es el problema final hacia el cual se encaminan nuestros estudios. Nadie me echará en cara el haberlo diferido un poco. A él concurre todo cuanto hemos dicho. Sin lo que decimos, no podría ser tan saboreada como conviene nuestra conclusión postrera. Se necesita sentir el vacío para juzgar bien la tierra firme; se necesita negar la vida para saltar hasta la vida verdadera.

El hombre que de todo vuelve está preparado para una expectación religiosa. Teniéndolo todo detrás de sí, ninguna pantalla le esconderá el infinito. Ha atravesado la región de las nubes y de los espejismos; ha librado su corazón de las hambres facticias que van saciando uno tras otro los objetos vanos, y sintiendo en sí, con toda su profundidad imperiosa, el vacío inconmensurable y cierto que constituye el fondo de nuestro ser, está presto a reconocer y adorar de rodillas el objeto ideal y real, inefable y viviente, que puede colmarlo.

«Señor, exclamaba San Agustín, nos has creado para Ti, y nuestro corazón no estará quieto hasta que descanse en Ti.»

CAPÍTULO XIII

LA IDEA DE DIOS Y LAS ASPIRACIONES HUMANAS

V. Realidad del Ideal

Hemos puesto al descubierto el malestar humano, malestar al cual los objetos de la vida, una vez plenamente analizados, plenamente juzgados, y, mediante este juicio, restituídos a su naturaleza limitada y caduca, no consiguen poner remedio, a pesar de ejercer sobre nosotros un atractivo tan fuerte que mueven nuestra actividad a trabajar encarnizadamente en su conquista.

Lo que en ellos nos agrada — he procurado señalarlo recorriendo todos los dominios de la vida — no es tanto lo que en ellos se encuentra realmente como lo que les falta, es a saber, el ideal, cuyos colores les damos prestados, cuyas cualidades propias les atribuimos: la plenitud y la indefectibilidad.

Nada podemos amar, decimos con Fichte, si no lo consideramos como *eterno* y *perfecto;* lo cual equivale a decir que, a través de los objetos que nos tientan, es siempre necesario, para sostener el impulso del alma hacia ellos, la fascinación del ideal, el cual resulta así, en el fondo, ser el objeto, aunque obscuramente percibido, de nuestros deseos y pesquisas.

He aquí el hecho humano que hemos procurado hacer destacar.

Conviene ahora explicarlo y sacar de él consecuencias.

Hemos dicho: Así pasa; y añado ahora: así ha de pasar. La teoría va a unirse con el hecho, darle su apoyo, y hacer de manera que la conclusión, por tanto tiempo esperada, aunque sin cesar presentida, se desprenda por sí misma.

Basta, en efecto, con esta averiguación, debidamente interpretada, para que, por un procedimiento de raciocinio tomado de las ciencias naturales y que varias veces hemos ensayado, lleguemos al fin intentado en todos estos estudios: mostrar el destino humano pendiente de Dios, como de Él están pendientes todas las cosas del mundo.

I

¿De dónde provienen, preguntamos, las exigencias insaciables que nos hemos visto conducidos a reconocer en el hombre?

Hemos ya propuesto en otro lugar una cuestión semejante. ¿A qué ha de atribuirse el carácter que en el hombre reviste la voluntad de vivir, a saber, ese carácter incondicional, absoluto, según el cual, no queremos únicamente vivir una vida más o menos prolongada mediante los varios artificios que nos proponen ciertos filósofos; sino vivir absolutamente, sin adición de límites, sin restricciones ni aun lejanas? Y hemos dado por respuesta: Ha de atribuirse a la naturaleza misma de la mentalidad humana.

El hombre piensa. Su pensamiento le permite alcanzar lo universal; así pues, las nociones que nuestro entendimiento sugiere no están encadenadas al tiempo y al espacio como las cualidades materiales, o como las sensaciones; son nociones *abstractas*, es decir, separadas de lo que huye y sin cesar se transforma; se sitúan en lo inmóvil, y como lo voluntad sigue al pensamiento y reviste sus mismos caracteres, la *voluntad de vivir* hará también abstracción del tiempo y del espacio; será absoluta, y no se contentará sino con una vida absolutamente indefectible.

Pues bien, en este punto, hemos de dar una respuesta del todo semejante. Ambas cuestiones siguen exactamente la una a la otra, la una se calca sobre la otra; o, por mejor decir, la que entonces resolvíamos no es sino un caso particular de la presente; por cuanto, si queremos vivir, es porque consideramos la vida como un bien, y hacia este bien nos lleva, a través de esta idea de la vida, el apetito natural cuya existencia en todo hombre descubríamos.

Pues bien, preguntamos precisamente, ahora, por qué razón el hombre se precipita al bien con un impulso tal que no puede consentir en él límite alguno. La respuesta no puede diferir de la primera sino en el sentido de una mayor amplitud para dejar sitio, junto con la vida, a todos los objetos de la vida.

Nada nuevo diremos, pues: El hombre piensa. El hombre concibe todas las cosas en su estado ideal y abstracto. La idea de bien, que es una de sus nociones, y una de las principales, ha de revestir en él los mismos caracteres. En cualquier dominio en que lo contemple ha de aparecérsele con una amplitud a la que nada venga a reducir a límites precisos. Trátese de la riqueza, o del honor, o del

saber, o de otro objeto cualquiera, él lo ve, mediante el pensamiento abstracto, no restringido a un grado de realización que lo aprisionaría en un círculo, inmenso si queréis, pero cerrado; sino infinito, en el sentido de poder suponer siempre en él una realización más alta.

Cualquiera que sea la riqueza con que soñéis, se puede siempre soñar otra más grande. Cualquiera que sea el poder anhelado por el ambicioso, es posible siempre subir más arriba. Cualquiera que sea la belleza que embriague en deseos al artista de la imaginación más vasta, habrá siempre algo más bello, y cualquiera que sea la ciencia tras de cuya adquisición corra el hombre ávido de saber, puede desear ir más adelante, hasta la adquisición de la ciencia total.

No existen límites para el pensamiento; el espacio es libre, el espacio es infinito; puede correr, en las regiones del ensueño, sin ninguna muralla que venga a detener su arranque. Más allá de todo número, hay siempre un número, dicen los matemáticos; más allá de todo ensueño, hay un ensueño; más allá de todo bien, existe un bien, por cuanto más allá de todo ser, hay ser.

Nuestro pensamiento nos pone en un camino sin fin, cuyos dos bordes no se tocan hasta el infinito, lo cual equivale a decir que no se tocan jamás, y que hallaremos siempre libre la vía.

¿Y podría el deseo dejar de tener la misma ley?

¿Qué es el deseo? — Es el impulso de nuestra alma hacia los bienes que el pensamiento le representa, y de los cuales le da a conocer la conveniencia, la utilidad que para ella tienen, la capacidad que poseen de desarrollar su vida, y de enriquecerla comunicándole su propia riqueza. Por el pensamiento, tomamos una primera posesión de los objetos; penetran en nosotros idealmente, y gozamos ya de ellos en cierta medida. Pero esta medida resulta estrecha, y pide verse completada. La idea del objeto, presente aquí, nos llama hacia el objeto, que está allá lejos, y la respuesta de nuestra alma a este llamamiento de los bienes es a lo que damos el nombre de deseo.

Pero entonces, ¿no es evidente que todo bien, en la medida en que se nos muestra tal, ha de mover nuestra alma y engendrar en ella una concupiscencia?

Y si, a los ojos del pensamiento, detrás de un bien existe un bien, y detrás de éste, otro, y así sin límite, ¿no es preciso concluir que detrás de todo deseo habrá un deseo, y detrás de este segundo deseo, otro, y así sin término?

Decir que el análisis de los bienes tal como lo obra el pensamiento es inagotable, vale tanto como decir que el deseo de los

bienes tal como procede del querer es inagotable. Afirmar que el pensamiento no llega nunca al término de sus diligencias vale tanto como afirmar que el querer no llega nunca al término de sus pesquisas. Si uno es inagotable en combinaciones, el otro ha de ser insaciable en deseos.

El uno sigue al otro, como la sombra sigue al cuerpo, como el efecto natural sigue a la causa.

No sucede así en el animal. Comparo de buen grado el caso del animal con el del hombre por la razón de que lo que falta al primero pone más de manifiesto lo que posee el segundo: la luz brilla más cuando se la pone frente a las tinieblas. — El animal, pues, no desea como nosotros. También, sin duda, va en pos de su bien: todo ser quiere su bien, hasta la piedra, que corre a toda velocidad hacia su centro. Pero si el animal quiere su bien, lo quiere sin saber lo que sea querer, y sin saber lo que es bien. No se levanta hasta la idea abstracta; no domina sus objetos, no los ordena en cuadros; no expresa sus cualidades en ese lenguaje interior que viene luego a ser traducido por el lenguaje externo. No sabe decirse: Esta cosa es buena, ni aun en el momento de precipitarse a ella. ¿Cómo conseguiría, pues, traspasar, por un movimiento de alma, el bien presente, y soñar con un ideal que ignora?

Esto es privilegio del hombre: construir castillos en el aire. En punto a castillos, el perro se contenta con su cajoncito, el buey con un establo bien caliente, con un pesebre bien provisto. El hombre nunca está contento. Todas sus mansiones no son sino refugios provisionales. Cualquiera que sea el camino por el cual avanza, quiere siempre ir más lejos. Persigue con insaciables deseos todo cuanto le parece deseable. Así le sucede con la ciencia; así le sucede con la riqueza; así le sucede con el poderío; así le sucede con el goce; así nos sucede con todo cuanto consideramos como un bien, aun el mal, aun la nada, aun la muerte. En una palabra, así sucede con el conjunto de nuestra actividad, la cual, siendo una síntesis de deseos, cada uno de ellos infinito en su línea, tiene, por correlativo necesario un objeto que sería síntesis de los bienes; un bien total, completo, sin límite de valor asignable, que realizaría el ideal en todas las formas que para nosotros puede éste revestir; en otros términos, que sería real y positivamente infinito.

He aquí el motivo de nuestras solicitudes alocadas por un estado de vida que sin cesar nos escapa. Obedece esto a la ley de nuestro pensamiento. Este nos presenta perspectivas sin fin; despliega delante de nosotros horizontes siempre renovados, y como el deseo no

puede menos de seguirle por esa pendiente, también él se lanza en espacios ilimitados. Teniendo el pensamiento por dominio propio todo el ser, también al deseo le corresponde por dominio propio todo el bien; de suerte qué, para expresar la ley del hombre desde el punto de vista del impulso de su voluntad, deberán establecerse las tres igualdades siguientes:

A la voluntad en general corresponde el bien en general;

A la voluntad en uno de sus deseos corresponde la naturaleza en uno de sus objetos;

A la voluntad tomada como potencia global y caracterizada por una capacidad, por una virtualidad infinita, corresponde un objeto que realice el infinito.

A eso hemos llamado Ideal, tomando la palabra en un sentido completo, como expresión de todo lo que puede responder al deseo, en todos sus géneros, y sin límite alguno.

Menester es ahora considerar este ideal; preguntarnos si verdaderamente no es sino un ideal, es decir, una creación de nuestro espíritu, o bien, si hay que realizarlo, tomarlo como substancial y sólido, hacer de él un ser, un viviente, una persona. Esto es, en el fondo, lo que queremos saber. Ya que el ideal real y viviente es Dios, y es a Él a quien vamos acercándonos, de etapa en etapa, desde el comienzo de estos nuestros estudios. Pero también, como espero, es a Él a quien vamos ahora a hallar.

II

Existe toda una categoría de pensadores — y su doctrina es la más moderna de las herejías — que admiten, o casi admiten, todo lo que hemos dicho hasta aquí, todo lo que hemos creído poder sacar del análisis del hombre, y que, con todo, se niegan a acompañarnos hasta el fin, sea por flaquearles las fuerzas, sea porque les produce cierto terror la idea de encontrar a alguien allá donde preferirían encontrar sólo alguna cosa.

¡ Decir alguien no es aún bastante ! Este alguien es muy grande, y ante él ha de humillarse todo orgullo, y toda conciencia ha de rendir cuentas... Pero, sea lo que quiera de sus motivos, ved lo que ellos llaman sus razones.

Sí, dicen, el hombre no se contenta con su vida. Sueña. Hay en él un exceso de actividad que los objetos reales no logran agotar; hay en él una potencia tal de deseos que todo cuanto toca no hace,

por decirlo así, sino cebarla y le lleva en seguida hacia otra cosa. Esta otra cosa le sirve de nuevo trampolín, y así sucesivamente, hasta perspectivas ilimitadas. En otros términos: tenemos un ideal; más aún, tenemos tantos como categorías hay de objetos que nos placen, y, del conjunto de esas ideas, se forma una especie de espejismo complicado que vosotros llamáis el bien supremo y del cual pretendéis hacer un Dios. Pero eso no es sino una idea, una creación del espíritu, una cosa, por lo mismo, sin realidad alguna positiva.

¡Llamadlo Dios, si así os place! lo llamaremos también así nosotros de buen grado, porque esto será dar satisfacción a sentimientos respetables; esto compondrá una suerte de poesía de gusto elevado que no ha precisamente de desagradarnos; pero no por eso echéis en olvido la naturaleza de lo que debajo de tal nombre se encubre: un juego de luz, una proyección hacia el cielo de nuestras aspiraciones insatisfechas de la tierra.

Dios es la categoría del ideal, dice Renán; es la expresión de nuestras necesidades suprasensibles. Pero, fuera de nosotros, no es nada. No hagáis, pues, de él un ser, una persona, si no queréis incurrir en la misma falta de los antiguos que personificaban la Fortuna o la Victoria. Lo ideal no es sino un ideal; el materializarlo es hacerlo salir de su papel. Existe por nosotros y en nosotros, con lo cual nos basta; ninguna necesidad hay de que exista en sí mismo. Hay, para el conjunto de las cosas, dos regiones: la región de las realidades, donde todo es limitado, finito, encerrado dentro de sus términos, y la región de la idea, donde todo carece de límites, de contornos opresores, donde todo es infinito; pero también donde nada es real. La cosa a la cual cabe el honor de carecer de límite, tiene también el honor de no existir.

¿Esta posición es sostenible, o no es sino un juego de «diletante»? Esto voy a examinar, lo cual con lo dicho resulta ya cosa fácil.

* * *

Preciso es tener presente — pues constituye el fondo de las cosas, y, a causa de ello, lo he repetido ya varias veces —, preciso es tener presente que el apetito del ideal existente en nosotros no es un fenómeno individual, del cual deba responder la personalidad de cada uno como de una combinación realizada por obra suya: no, es un fenómeno de naturaleza, un fenómeno específico, ya que se lo encuentra en todas partes, siempre, y en todos; ya que resulta,

según hace poco demostrábamos, de la constitución misma de nuestra máquina pensante. Débese, pues, juzgar de él como de una propiedad de un ser natural, como del calor o del frío, como de la gravedad; en una palabra, como de una cosa absolutamente impersonal.

Por donde aparece ya la flojedad de los que dicen: Tomáis vuestras aspiraciones como realidades. — No se trata de mis aspiraciones en el sentido por vosotros afirmado. Sé muy bien que no me basta desear la luna para ver a ésta inclinarse hacia mí, ni que yo aspire a la gloria de Napoleón para alcanzarla. Y sostengo, no obstante, que basta que yo aspire al infinito para que el infinito exista. ¿Dónde está, pues, la diferencia? — Es enorme, y consiste en esto: en que el deseo del astro, o mi sueño napoleónico, es una combinación personal, que no resulta de mi naturaleza, por lo menos en la forma especial que yo le doy; en cambio, mi arranque hacia el ideal es un fenómeno primitivo, fundado en mi naturaleza, y precede, en mí, a toda manifestación personal.

Queremos el infinito sin saberlo; queremos el infinito sin quererlo; lo queremos negándolo; lo queremos hasta combatiéndolo. A ello nos lleva nuestro primer impulso, sin intervenir reflexión ninguna nuestra, o a despecho de lo que nuestra reflexión querrá creer o decidir sobre ello.

Lo cual equivale a decir que no somos nosotros quien lo quiere, sino la naturaleza en nosotros. La voluntad personal, sometida a la ilusión, no se ha ejercitado, pues, en ello. Nos hallamos en la oficina de la naturaleza, en la cual nada se pierde, nada aborta. Tocamos a ese querer primero, que Aristóteles atribuía a Dios como a fundador de las esencias.

Nosotros no decimos todavía Dios, pues habría en ello petición de principio; pero decimos la naturaleza. Y yo pregunto: ¿Este objeto de naturaleza, que es el querer humano, sería dirigido hacia la nada por una tendencia primordial? ¿Tendería acaso, siempre bajo el impulso de la naturaleza, a abrazar el vacío? Ese ideal creado por él, según se nos dice; que sale con todas sus piezas de su imaginación sobrado fértil, ¿sería al mismo tiempo aquello hacia lo cual le dirige la naturaleza antes de haberse podido producir ese trabajo del cual se pretende hacer depender toda la realidad del ideal?

¿Será, pues, posible lanzarse hacia algo que va a crearse en seguida? ¿O será preciso esperar, para existir, a haber creado aquello que os define, y que por lo mismo os permite existir?

¿Qué amalgama insensata es ésta?

Soy un deseo ambulante. Soy «una voz que clama», como Juan

Bautista, y el grito que yo lanzo no es mi grito, pues lo lanzo a pesar mío, lo lanzaba siendo aún niño, desconocedor de todo esto; del mismo modo que abría mis labios al seno maternal antes de saber si el seno, y mi madre, y yo mismo existíamos.

El grito lanzado por mí es un llamamiento del ser; es la naturaleza, es la tierra, es la humanidad que aúlla, como el siervo sediento, a través de mi boca inconsciente. ¿Y decís vosotros que este grito se dirige a la quimera que forjará mi espíritu en fiebre? ¿Decís que es hacia el vacío, hacia a la nada velada por la ilusión, a donde lleva este clamor de la naturaleza?

Mas yo digo que esto no es posible.

Cuando, en las cercanías del invierno, las aves emigrantes huyen a bandadas, en busca de climas suaves, ¿no estamos por este solo hecho seguros de que tales climas existen? Pues ¿de dónde les viene ese instinto, sino de su mismo objeto, que por ocultas vías les advierte y las invita? Así como la claridad del tragaluz despierta las yemas en los tubérculos inertes, y atrae las hojas hacia ella, así las corrientes aéreas, trayendo desde muy lejos soplos cálidos o alguna otra influencia más oculta, inasequible a nuestra ciencia, han indicado al ave la dirección que debe tomar.

En todas las cosas de la naturaleza, es el objeto quien despierta la función y quien de algún modo la crea.

¿Tendría acaso yo ganas de comer, decíamos más arriba, si no hubiese alimentos en el mundo? ¡No! porque las ganas de comer son un llamamiento de la materia a la materia, y es imposible que la materia llame si no pudiese la materia responder. Yo no llamo la materia sino porque me conviene, y no me conviene sino porque estoy hecho de ella. Estoy amasado de ella, y decir que no se la encuentra en el mundo, es hacer inexplicable mi apetito y a mí mismo. ¿Cómo tendría yo ganas de comer, si no existiese? ¿Y cómo existiría yo, si esta misma materia que llamo en mi ayuda para prolongar mi vida no me hubiese ya sido dada para formar esta vida, y para desarrollarla, y para conducirla hasta este punto? Mi nacimiento, mi crecimiento, mi vida conservada hasta este día testifican que la materia alimenticia existe. Si salgo de ella, ¿cómo podré después negarla?

Así también, el hambre de nuestra alma, que es el apetito del ideal, es un llamamiento del espíritu, y esta reclamación de una naturaleza que pide verse nutrida con un alimento divino, no demuestra menos que el hambre material la existencia, en su medio ambiente total, de un objeto capaz de colmar su vacío.

¿Le será este objeto concedido de otra manera que por participaciones limitadas y fugitivas, como en este mundo? nada sé de ello, ni es esto lo que aquí investigo. Gentes hay que mueren de hambre, aun habiendo alimentos en el mundo. Así podría nuestra alma morir, o estar siempre vegetando, como aquí, por falta de alimento divino, si al ideal viviente le pareciese bien ponerse fuera de su alcance. Aristóteles, por lo menos en sus obras científicas, no afirmó nunca claramente una vida eterna; parece a veces negarla, y, con todo, no dejaría de admitir plenamente nuestra tesis, que en el fondo se basa en sus principios. Nadie ha hablado de una manera más magníficamente precisa del Sumo Bien que es Dios.

Pero, si yo no sé, en virtud de nuestros razonamientos presentes, si poseeremos el Sumo Bien después de esta vida, sé en cambio que este objeto existe, así como existimos nosotros. Desde ahora, es él, sólo él, quien, más o menos participado por nuestra alma, percibido y gustado a través de todos los objetos de la vida, puede servirnos de alimento.

Existe, en el fondo, identidad entre el ser a quien conviene alimento y el alimento que le es necesario. Porque lo posee en parte, al poseerlo en mayor abundancia, progresa. Porque soy materia es la materia quien me conserva en el ser, y porque soy espíritu, es decir, perteneciente por mi alma al mundo del ideal, necesito del ideal para que, en cuanto a mi alma, pueda yo vivir.

Estas dos cosas, por tanto, corresponden la una a la otra. Si una es irreal y pertenece al mundo de las quimeras, ¿cómo sería sólida la otra y se sostendría firmemente en la realidad?

Si el ideal no existe, yo mismo, y mi deseo, no podemos existir. No he podido yo venir al mundo como espíritu y como tendencia de espíritu, si el objeto de los espíritus no pasa de creación ilusoria.

No existimos, en cuanto al espíritu, más que para sentir el vacío de una existencia desnuda de ideal; no vivimos más que para negar la vida, dejándola siempre atrás con nuestro impulso. Para nosotros, vivir es intentar una experiencia que sin cesar aborta, a menos de ir en pos de un más allá; es comerciar en medio de perpetuas bancarrotas, a no ser que venga una riqueza superior a cubrir el déficit de la acción; es esforzarse, y esforzarse necesariamente, bajo la presión ineluctable de la vida que nos empuja, comprobando sin cesar la nada de todo esfuerzo que no tienda a un objeto divino. ¿No resulta claro que el negar lo divino es negarse a sí mismo? Sin este objeto, nos hacemos incomprensibles a nosotros mismos en cuanto hombres de deseos, como quiera que él entra en la definición del deseo; y a este objeto llamado por el Evangelio «único necesa-

rio» hemos de llamarlo aquí «único suficiente», por cuanto sin él nuestra vida carece de sentido, aunque esté en marcha; nuestro querer no quiere nada, aunque quiera, y, en el fondo más real e íntimo de nosotros mismos, no somos sino nada, aunque existamos. ¿Cómo salir de esas contradicciones y de esas tinieblas, sino asentando claramente esta afirmación necesaria: El *necesario* existe; el absoluto existe; el infinito del ser existe?

Existe tan ciertamente como existimos nosotros.

Existe, y lo comprobamos en nosotros mismos, puesto que somos en vaciedad lo que él es en plenitud; puesto que nuestro deseo lo iguala por su ángulo: ángulo de 360 grados, decía yo, y que se dirige hacia un Todo.

Cuantos esfuerzos nos empujan hacia el ideal, tantos más motivos tenemos para afirmar esta soberana existencia.

Todas las maneras de revelársenos nuestra pequeñez son otras tantas maneras de cerciorarnos de su grandeza.

De suerte que la prueba de Dios así concebida es múltiple; y nos permite calificar a Dios al mismo tiempo que demostrarle.

Podríamos, en efecto, tomar una tras otra todas esas aspiraciones que nada logra satisfacer: aspiración a perdurar, aspiración a saber, aspiración al poderío, aspiración a la riqueza, aspiración al amor... y aplicándoles de una a una el procedimiento que hemos aplicado al conjunto, probaríamos la existencia de un infinito en duración, de un infinito en ciencia, de un infinito en poder, de un infinito en riqueza, de un infinito en amor. Se llegaría a Dios tantas veces, y se le calificaría de tantas maneras como fines hubiésemos analizado en el hombre.

El amor de la ciencia, diríamos, en cuanto conduce hasta el saber total, y por allí al infinito — ya que el fondo de las cosas se muestra trascendente a todo conocimiento que no sea creador —, el amor de la ciencia demuestra con su ímpetu que hay, por el lado de las fuentes del conocimiento, un infinito conocedor, y, en el término de sus perspectivas, un infinito conocible. Y a modo de contraprueba, el suicidio intelectual de los escépticos, los cuales procuran matar el saber hasta en sus fundamentos insondables, nos haría seguir otra vez la misma trayectoria. Sólo quedaría cambiado el *signo*, trocada la dirección; pero ¿qué importa? ¿Qué importa, para lo que es infinito en dos sentidos, admitiendo un doble *límite*, qué importa a cuál de esos límites imposibles de hallar se dirige uno, y a cuál de ellos se vuelve la espalda?

Lo mismo sucedería con todo lo restante. Tanto si es el goce,

que desearía absorberse hasta el olvido de sí mismo en el objeto que abraza como su todo, para beber en él la embriaguez eterna; como si es la tristeza que se hunde como en un abismo infinito —; tanto si es la independencia soberana que se hace a sí misma Dios, como si es la sumisión alocada que no quiere obrar en todo más que por otro, y, por amor o por virtud, por confianza filial o por temor, cae en los excesos del *perinde ut cadaver* —; tanto si es la gratitud ávida de colmar su objeto con inconmensurables riquezas y que piensa no haber hecho nunca bastante por él; como si es la ingratitud que vuelve el dorso para negar a bienhechor y beneficio, por odio a una subordinación que le es fatigosa —; tanto si es el amor, con su sueño de posesiones inagotables; o la amistad anhelosa de una tal unión, que las almas hermanas «se mezclen y confundan la una con la otra en una mezcla tan universal que lleguen a borrar y no hallar más la costura que las ha unido»; como si es el odio homicida que persigue en su deseo a la víctima hasta el infinito de la nada o hasta el infinito del sufrimiento; tanto si es la plena confianza en esta vida, tal como se agarra a ella la juventud; como si es el disgusto total negador de la vida, que busca el reposo en el vacío desengañado del alma, mientras espera el reposo eterno de la nada; que llega así, en cierta manera, a igualar, para neutralizarlo, cuando no hace más que demostrarlo, el amor del ser que hemos llamado infinito... todas esas afirmaciones audaces y todas esas negaciones excesivas no prueban menos unas que las otras el Ideal, bajo las múltiples formas en que lo consideren.

Tendríamos, pues, cien pruebas de la existencia de Dios, cada una de ellas revelación de algún aspecto tan necesario como misterioso de su ser. Así rechazaríamos, además del ateísmo, esas religiones que no quieren concebir a Dios más que como una forma vacía; como una X tenebrosa de la cual nada puede decirse sin traspasar los límites del conocimiento o mentir sobre lo que es.

¿Cómo puede él no pensar, si la manera como hemos llegado a dejar sentada su existencia ha sido comprobando la flaqueza de nuestro pensamiento y a la vez la insaciabilidad de sus aspiraciones?

¿Cómo dejará él de ser *persona*, si nos hemos acercado a él atravesando en nosotros la debilidad dispersa de la persona? Él es, en más alto grado y en forma distinta de nosotros, pensador, viviente, activo, amador y persona; pero lo es; pues, si no lo fuese, no sabríamos que existe.

Si alcanzamos su perfección remontándonos más allá de nuestra realidad imperfecta: ¿cómo podríamos después negarle una cual-

quiera de nuestras perfecciones? ¿Cómo sería él un inconsciente, si nosotros le afirmamos partiendo del hecho de nuestra propia inconsciencia? Nuestra dispersión prueba su unidad, nuestra ignorancia su ciencia, nuestra impotencia su omnipotencia, nuestra vida vacilante su plenitud de vida, nuestra muerte su eternidad. Nuestra imperfección multiforme, negándose a sí misma, y con la infinidad de su querer profundo, deja sentada la perfección del Ideal, y la deja sentada en todos los dominios en que nos sentimos limitados.

Bástanos, pues, con mirarnos a nosotros mismos para saber que él existe y para calificarle de lejos como aquel en quien se realiza inefablemente lo que a nosotros nos falta.

Todo aquel que toca al fondo de sí mismo toca a Dios.

Está en nosotros en potencia de deseo, debemos afirmar; por tanto está en sí mismo en realización. Es como la marca impresa en la cera y que demuestra el sello en manos de alguien. Es como la prueba en vacío, que demuestra el modelo en relieve. Es como la imagen de un astro vista en el espejo vacío, y que prueba el astro con su forma y su brillo.

¡La imagen de Dios en nosotros! ¡expresión de la Biblia que toma aquí un significado muy profundo! Ella va a hacernos concebir una nueva manera, correlativa a la primera, de llegar a la conclusión de la existencia de Dios partiendo del deseo humano.

La imagen de Dios en nosotros, significa que, si Dios vive una vida divina por ser todos sus pensamientos divinos, todos sus quereres divinos, lo mismo hace el hombre, a su manera, por cuando también él tiende, en el fondo de sí mismo, a lo divino y demuestra así que participa de su naturaleza.

La tendencia expresa la especie. Quien ama el mal es malo; quien ama el bien es bueno; quien ama el barro es barro; quien ama lo divino es divino. Pues bien, esto hace todo hombre en el fondo más profundo de sí mismo. El amor del mal, de la nada, de lo limitado, o el amor de lo perfecto, de lo eterno, y del bien, todo esto no es sino transformación o deformación de un amor primitivo que se dirige a lo divino, y que hace divino al mismo hombre.

Nuestro querer profundo no es nuestro, decía yo; viene de otra parte; viene del manantial de donde salió nuestra naturaleza. Pero ahora vemos que ese manantial no puede ser sino divino, puesto que lo que de él sale es un objeto con tendencias divinas, un ser que tiende con todo su peso a lo eterno y a lo inmenso, y que no puede tender a ello sino porque lo empuja por detrás una potencia cuyo objeto natural y propiedad completa sean lo eterno y lo inmenso.

El acto precede a la potencia, dice Aristóteles. Desde el momento que hay en mí una tendencia *real* a lo perfecto, es preciso que alguna cosa, antes de mí, sea el acto de esta potencia. Y digo *antes de mí*, puesto que si esta cosa fuese yo, o estuviese en mí como perteneciente a mi realidad misma, podría igualarse por la acción yendo de sí mismo a sí mismo: de sí mismo como deseo, a sí mismo como realización. Pues bien, yo me siento tanto más indigente cuanto más grande soy. La riqueza que yo busco no está, pues, en mí como una obscura posesión que me basta sacar a la luz: está detrás de mí para explicarme, como he dicho que está delante de mí para perfeccionarme.

Hay en cada uno de nosotros, decía Schopenhauer, un genio de la especie que nos hace desear a pesar nuestro, o sin nosotros, lo conveniente al bien de esa especie. Hay también en nosotros, y es lo mismo, un genio de lo divino, un genio del Ser que busca el bien total, y este genio es la acción de Dios en nosotros; es la acción que nos crea, y que al crearnos nos lanza con irresistible apetito hacia el ideal del bien que es su objeto propio y su alimento eterno.

He aquí, pues, a Dios alcanzado, otra vez en la base y en el último extremo de nuestra actividad humana. Le reconocemos por el rastro que su paso creador ha dejado en nuestra alma y que la llena toda entera, y le reconocemos también por las imágenes que proyectan en el cielo de nuestros ensueños los pobres objetos de la vida, iluminados interiormente por su luz.

Los espejismos de agua viva no aparecerían en el desierto, si no hubiese en algún sitio aguas vivas. No soñaríamos tampoco nosotros en el infinito, si no hubiese un infinito. Todas nuestras imágenes de ensueño desmenuzan su perfección, la deforman; pero la expresan, no obstante, en aquello en que carecen de límite, en aquello en que hallamos en ellas una plenitud.

Es Dios mismo, decía yo, el que en cierto modo se mira y se ve a través de nuestra inteligencia cuando pensamos la verdad. Es Dios también el que se busca y se halla a través de nuestros deseos, cuando buscamos el bien.

Es Dios quien se agita en los corazones de veinte años, ha escrito Lacordaire. En los otros también, aun cuando no saben comprenderlo. A cada impulso de nuestra alma; a cada salto dado por ella para despegar su vida de su mediocridad desesperante, es nuestro corazón de veinte años quien habla; nuestra juventud queda renovada, como la del águila en el salmo, y es Él, es Dios, quien llama en nosotros con una voz a la cual sólo él puede contestar. Forma eco: gritando, mediante nosotros, hacia el Infinito que es él,

y encargándose de la respuesta allá lejos. Estamos circundados por él, englobados en su vida, traídos, llevados, y estaremos satisfechos algún día, así lo espero, por ese flujo y reflujo de la vida divina que está por debajo de todo, circula en todo, como sostén y como explicación última de todas las cosas.

Una virtud divina abraza la vida humana, repetiré con Cicerón. Todo el drama de Dios está en nosotros, o mejor dicho, nos atraviesa, viniendo del infinito, yendo hasta el infinito, y utilizando a su paso nuestro pequeño ser para expresar el suyo, nuestros pequeños deseos para decir sus inefables amores, nuestra pequeña acción para cooperar a sus voluntades.

De nosotros mismos no somos sino nada; pero, gracias a él, somos.

Nos engañamos con quimeras, si él no existe; pero, si él existe, a nuestros deseos corresponde un objeto soberano.

Obramos por nada y nos agitamos en el vacío, si los objetos perecederos y mezquinos son los únicos existentes; pero si existe El, el objeto eterno y perfecto, yo obro por Él, sabiendo muy bien que Él obra por mí, y este intercambio de amor comunica a mi vida una significación suprema.

Esto lo habían visto los antiguos. Platón y Aristóteles andan llenos de este pensamiento.

Y no es sólo en el hombre donde veían un deseo capaz de demostrar el Bien supremo, sino hasta en cada cosa. Cada cosa, decían, busca un bien, y en el orden de los bienes hay una jerarquía y dependencia. La materia bruta anda tras de la vida; la vida, tras de la sensación; la sensación, tras del pensamiento; el pensamiento, tras de la perfección de su acto. Pues bien, en el orden de los deseos y fines, como en el orden de las realizaciones o actos, no es dado proceder hasta el infinito. Preciso es que haya una cosa sumamente deseable, como preciso es que haya una cosa sumamente activa. Y lo es más todavía, ya que la acción no es sino resultante del deseo; es para alcanzar un bien por lo que uno se pone en marcha. El fin es la causa de las causas, decían. Por consiguiente, el Sumo Deseable, el Sumo Bien es la primera noción que se impone para explicar alguna cosa en el mundo, y con más razón aún en el alma humana. Pues si en toda cosa la naturaleza desea, en el alma humana toma conciencia de sí; puede juzgar su ley; puede fijar su objeto, y no es posible que ese objeto se evapore y se disipe en niebla sin que de un golpe el alma humana se convierta en objeto incomprensible, en monstruo, como decía Pascal, y no sólo en monstruo, sino en algo contra-

dictorio, es decir, imposible, ya que la contradicción repugna a la realidad.

Se ve ahora qué hemos de pensar de la pretendida solución que hace poco se nos quería dar.

Decir: nuestras aspiraciones nos impelen hacia el infinito; pero este infinito no es sino un ideal, es decir una cosa científicamente imposible. Y no extraño que ciertos autores, desdeñando esa táctica cautelosa, esa manera de matar a Dios mientras se le glorifica, traten de dar otro giro a la dificultad —bastante hábil, por cierto, pero gracias a un juego de manos que deja entrever la falta, y no puede impresionar más que a las mentes superficiales, siempre numerosas, por desgracia, y dispuetas a tragarlo todo.

El instinto del infinito, dicen aquéllos, es una ilusión nacida, no de nuestra capacidad, sino de nuestra flaqueza. Los que alardean de haber agotado todos los placeres, son aquellos a quienes el placer dejó agotados. Los que alardean de haber visto el fondo de la ciencia, son aquellos a quienes la ciencia aturdió con su anchura, y así lo demás. Hay en la vida más de lo necesario para dejarnos satisfechos, pero nuestros brazos son demasiado estrechos para abrazarlo todo, y nuestra potencia de goce se agota pronto. De suerte, dicen, que el problema se ha planteado al revés. La miseria del hombre pasa como una miseria de la creación, y juzgamos de esta última como juzgarían del mar los que no viesen de él sino cortos espacios encerrados entre tablas como los que se instalan en ciertas playas para comodidad de los bañistas.

Los que razonan así dan muestras de una miopía extraña.

Es verdad que nuestras facultades se agotan frecuentando largo tiempo sus objetos; pero no es este agotamiento la verdadera causa de la decepción que éstos nos producen.

Hay muy a menudo coincidencia entre el momento de manifestarse la decepción y el momento en que nos sentimos vencidos por la fatiga de obrar, y eso es lo que puede dar un chasco a los que se contentan con mirar la superficie de las cosas; pero el análisis hecho por nosotros ha demostrado que en el mismo momento de exaltarse la acción, ésta se detendría en el acto si los objetos se le mostrasen de repente tales como son en realidad: terriblemente caducos y miserables, y la acción humana no se sostiene sino porque a través de lo real se embriaga de ensueño y, sin darse cuenta, se alimenta de ideal.

Por consiguiente, si llegase el caso de poder nosotros gozar de los objetos sin fatiga, sin fastidio ni saciedad, no se seguiría que quedásemos más satisfechos. Quedaríamos mejor engañados, eso y nada más; y la «diversión», según se expresa Pascal, nos resultaría más fácil. El objeto considerado, o gustado, acaparando por más tiempo la atención, la fijaría tal vez en una especie de éxtasis que nos impediría pensar en nosotros mismos; pero no por ello quedaríamos menos vacíos, y el que nos viese vivir tendría motivo para compadecernos, como es compadecido el pobre loco que ríe, e ignora su desgracia.

No, no está aquí la verdad.

La verdad está en que el infinito constituye el único objeto suficiente de nuestras tendencias profundas; está en que la ley del corazón humano reclama, para tener una significación natural, como ha de tenerla todo cuanto existe, que el infinito reclamado sea real, y no simplemente ideal; está en que Dios es Aquel por quien nuestros corazones suspiran sin conocerle, como el amigo hacia el cual se tiende la mano en la noche.

En el término de cada uno de nuestros deseos, puede verse erguida su sombra magna.

Delante de todos nuestros deseos, hemos de inferir su existencia como manantial primero, único capaz de explicar nuestro ser y de comunicarle tales impulsos.

Está, pues, ahí, en el fondo más profundo de nuestra alma, prolongándola en ambos sentidos, como hemos visto que está en el fondo de la naturaleza, prolongándola también en ambos sentidos.

Debajo de la naturaleza, en nosotros o en ella misma, está Dios como causa primera. En el término de la naturaleza, en nosotros o en ella misma, está Dios como fin supremo. Y esas dos consideraciones no forman sino una, ya que nosotros somos también un objeto de la naturaleza. Y todo eso equivale a decir que lo creado es acabado en sus dos extremos por lo Increado, lo finito por lo Infinito, el ser relativo y perecedero por el Ser absoluto e indefectible, so pena de recaer todo en el abismo de la nada y en la noche de lo ininteligible.

Si me es lícito sacar de esas abstracciones concentradas una conclusión práctica, que pueda llevarse al lector como un ramillete espiritual filosófico y cristiano, lo resumiré en esas palabras de uno

de nuestros contemporáneos que expresa bastante bien así nuestra tesis como las consecuencias que ella sugiere.

«La vida, dice Ed. Schérer, hácese cosa frívola, si no implica relaciones eternas».

Es verdad.

Atribuir a la criatura sola la inmensidad de esos deseos que se deben a Dios, es un sacrilegio. Acaparar en provecho del egoísmo todo este gran movimiento de nuestra vida que nos lleva a la eternidad, no nos es permitido.

No podría esta actitud comentarse más que de dos maneras igualmente blasfemas. O bien, apegándose definitiva y exclusivamente a lo sensible, la voluntad lo diviniza, e insulta así a Dios fin supremo; o bien, reconociendo su insuficiencia, se reduce ella misma a su talla, y entonces, al despreciarse a sí mismo, insulta a Dios su principio.

¿No es acaso éste el más profundo sentido de esta sentencia tantas veces repetida: «Estando el hombre en honor, no supo comprenderlo; se comparó a los animales sin razón y se hizo semejante a ellos»?

Si, en efecto, el honor del hombre consiste en esa infinidad de querer cuyo análisis hemos hecho, ¿no es rebajarlo hasta el irracional el tratarlo como limitado, asignándole bienes terrestres como su último objeto? ¿No es negar su naturaleza, e insultar su corazón, el encerrar el águila de alas desmesuradas en la estrecha jaula de lo sensible?

Dejemos a ese corazón que se siente atraído por lo infinito llegar a su término.

Dejemos al grito que de nosotros sale hallar su eco eterno. No troquemos en jácaras esa voz sublime que el soplo creador nos puso en el seno y que ha de estallar en cánticos.

Lo que nuestra voluntad puede realizar no iguala lo que desea.

Lo que claramente desea no iguala lo que en el fondo quiere.

¿Qué puede hacer sino lanzarse de todo corazón en lo inmenso; amar, pero amar explícitamente, a ese Infinito obscuramente incluído en cada uno de sus quereres como su motivo secreto?

Amar a Dios, desearle, unirse a Él con una voluntad ardiente y total, he ahí la perfección del hombre aquí en la tierra.

CAPÍTULO XIV

LA IDEA DE DIOS Y LA VIDA SOCIAL

I. La unidad social. La familia

Henos aquí llegados, a través del orden de la naturaleza, a través del orden humano individual, hasta el dintel de la vida social para saber si a ella, así como a cada uno de nosotros y al medio natural que nos envuelve, le es posible subsistir, desarrollarse, conseguir su fin, fuera de la idea divina.

Podría preguntarse por qué razón creemos necesario instituir sobre este punto un estudio nuevo. La vida social es el caso humano en uno de sus aspectos. Si Dios es necesario en un punto, debe también serlo en el otro; por cuanto su acción se ejerce en una profundidad que no permite suponer, en un mismo dominio, su presencia aquí y su ausencia allá. Es la ola que sostiene el navío, y si la proa tiene necesidad de ese apoyo, ¿cómo sería la popa independiente de él? La indigencia de una y de otra es la misma, por ser debida a condiciones generales de equilibrio que no pueden diferenciarse según la posición relativa de las diversas partes del navio. Así sucede en esto. El hecho social y el hecho individual son dos estadios del mismo hecho; ponen en juego los mismos recursos; deben pues exigir, no obstante sus diferencias, las mismas condiciones fundamentales. Con mayor razón aún, esta condición, la más general, que consiste en apoyarse en último término sobre el absoluto divino, ha de serles común del todo.

El raciocinio es exacto, y con entera seguridad podríamos afirmar: Dios es necesario a la vida social, por la sola consideración general de que es necesario a la vida humana.

Pero hemos observado muchas veces, con Spinoza, que las consideraciones particulares son más poderosas en punto a engendrar convicción, que los datos muy generales. *Universalia non movent,* decían los antiguos escolásticos: los motivos generales no mueven. Necesitamos de lo concreto, y lo buscaré tanto mejor en las sendas de la vida social cuanto que ésta nos presenta un orden de hechos verdaderamente específicos y cuanto que, si bien este nuestro problema no se halla en él cambiado, es transportado a un nivel diferente y a dominios más vastos.

Conviene recorrer esos dominios. Al tiempo presente le gustan los estudios sociales y no teme penetrar en sus aspectos más elevados. Estamos, pues, seguros de no desagradar haciendo nuestra una preocupación tan cordial y procurando formarnos una idea clara — nutrida con algunos hechos, y puesta en contacto con las doctrinas contrarias — de lo que puede ser el funcionamiento social en sus relaciones con la idea de Dios.

I

La sociedad empieza con la familia.

La familia es la primera sociedad natural, de la cual las otras no son sino anejos o derivados: anejos, si se trata de esas agrupaciones accidentales que se llaman amistades, sectas, escuelas, grupos corporativos, asambleas u organizaciones cualesquiera; derivados, si se trata de los grupos nacionales y de sus grados sucesivos: municipios, ciudades, comarcas, provincias, etc...

Hemos de empezar por el estudio de la familia, en primer lugar a causa de su propia importancia, y además porque en ella hemos de encontrar reducidas, o en germen, todas las condiciones de la vida social.

¿Hay acaso necesidad alguna de subrayar la importancia de la familia? Si lo hago es para que, sintiendo mejor el valor humano de esta institución, percibamos también mejor la solidez de las doctrinas que han de reconocerse como sus postulados o apoyos indispensables.

Pues bien, el valor de la familia es exactamente el mismo de la vida, por cuanto de la familia puede decirse que es el hombre completo.

No conviene que el hombre esté solo, ha dicho la Biblia; menos conveniente es, a buen seguro, para la mujer; y sería más perjudicial aún para el niño; ya que ni el hombre por sí solo, ni la mujer aislada, ni con más razón el niño es verdaderamente *hombre*. El verdadero viviente es la pareja, y el viviente completo es la pareja fecunda, rodeada de su progenie, formando una unidad cerrada y originando esos cambios a la vez fructuosos y dulces, en los cuales consiste propiamente la vida humana.

Hay una «sexuación» de la inteligencia; ha dicho un filósofo; hay también una de la voluntad, una de la sensibilidad, como hay una de la carne. Por la unión del hombre y la mujer, intelectual y moralmente lo mismo que fisiológicamente, hay creación de un

tercero, que es en este caso una vida más alta, una humanidad más completa.

Aun los que, por una razón u otra, renuncian a la vida de familia, procuran hallar sus beneficios bajo una forma cualquiera; pero el que de ella vive está dentro de la ley común y realiza las condiciones normalmente necesarias para que sus facultades se desarrollen, para que sus necesidades queden satisfechas, y no sufran detrimento sus deberes.

Se necesita de un ser amigo para apoyar su vida, compartir sus trabajos, endulzar la impresión de los duros contactos del exterior que pueden lastimar, y hasta embotar las facultades más activas; prestarle ayuda en sus desfallecimientos si el caso viniere, sostener su buena voluntad constante, consolar sus tristezas, cuidar sus enfermedades, multiplicar sus alegrías, defenderlo del ávido egoísmo tan fácilmente provocado por las desgarraduras de la lucha por la vida, o de la postración que la experiencia de la propia miseria podría en ciertos momentos producir; dar, en fin, satisfacción a la sed de amar existente en el fondo de toda alma, a la necesidad innata de vivir en otro, a fin de multiplicar la propia vida y sobrevivirse, a fin de dar a esta vida frágil una duración algo conforme con nuestras aspiraciones.

Por esa convergencia y acorde unísono de nuestros recursos, de nuestras aspiraciones humanas, todas las edades de la vida verán multiplicada su riqueza: a la juventud le asegurará su desarrollo y le evitará muchas faltas; a la edad madura le garantizará su fecundidad; a la vejez le procurará un suplemento de dicha y de servicios, y una como prolongación de existencia.

De lo cual debe seguirse que la importancia de la familia no será menor desde el punto de vista social. Y de hecho, la familia podría decir de la civilización, a semejanza de lo que Jesucristo decía de su Padre: Nadie llega a ella sino por mí.

La fase patriarcal, triunfo por excelencia de la familia, ha sido la primera que en todos los tiempos ha debido atravesar la humanidad civilizada, y la que ha servido de pedestal a los progresos que en adelante podía prometerse el porvenir. Los pueblos que intentaron pasarla de largo, o no supieron detenerse en ella bastante, quedaron en los grados bajos de la jerarquía humana, o recayeron en la barbarie. Los que se apoyaron en ella como en una base firme, pudieron desplegarse en seguida en organizaciones más amplias, y engrandecerse alguna vez, hasta levantar en peso el mundo, por haber encontrado el punto de apoyo que Arquímedes pedía en vano.

Fué Agni, el dios del hogar, quien procuró a los Arios su dominio sobre el Ganges. Fueron Hestia y Vesta las que forjaron la grandeza de las civilizaciones helénica y romana. ¿Por ventura los Semitas asiáticos o africanos no fueron engrandeciéndose mientras se apoyaban en la familia; y no se hundieron en la barbarie desde el día en que la dejaron desorganizarse y corromperse? ¿No debe acaso China a su organización familiar extremadamente inmóvil su persistencia, su fijeza, accesible por otros tantos puntos a la decrepitud?

Universalmente hablando, convienen los historiadores en que las épocas de prosperidad y poderío de los pueblos coinciden siempre con las épocas de pureza y solidez de la vida familiar; y que, inversamente, los retrocesos y la corrupción social son contemporáneas de la decadencia de las familias.

Comparadas entre ellas en una misma época, las diversas naciones dan lugar a la comprobación del mismo hecho. Cuanto más respetadas son en ellas la santidad del matrimonio, la firmeza del vínculo y el cumplimiento del deber que ellos suponen, tanto más se afianza su superioridad y tanto más crecen sus probabilidades de progreso.

Pero si la cosa es así; si, tanto en el aspecto individual como en el colectivo, es tal la importancia de la familia, tal, digo, que podría con razón llamársela total, y afirmar que — admitidas excepciones aquí sin importancia —la familia es en realidad el hombre, y el funcionamiento de la familia es en realidad la vida; si así es, digo, ¿no resulta claro que las ideas que sirven de base a la familia pueden ser consideradas como poseedoras de un valor humano indiscutible, un valor humano *absoluto,* que no podemos negar sin negarnos a nosotros mismos y a toda la humanidad y a toda la naturaleza con nosotros? Puesto que la naturaleza está detrás del orden humano, así como el orden humano está en la base de cada vida individual.

Pero si la cosa es así; si, tanto en el aspecto individual como cutir este punto de partida de nuestras tesis. Pocos osarían negar la solidez de una doctrina reconocida como necesaria para el funcionamiento de la vida. Háblase a toda hora en nombre de la vida, en nombre de la sociedad, en nombre del hombre. Si por él, por el hombre, se quiere substituir a Dios en todos los dominios, no se podrá hallar mal hecho que para demostrar a Dios quiera uno apoyarse en este valor reconocido de nuestra vida humana. Pues bien, esto es lo que pretendemos, demostrando que sin Dios la vida carece de base;

ya que, al negarlo, el hombre compromete todas sus ideas fundamentales y en particular aquella en que se ha de fundar la institución madre de todas las otras, la unidad primordial cuyas multiplicaciones sucesivas engendran el cuerpo social: la familia, la cual hallándose en la confluencia de la vida individual y de la vida colectiva, manifestando todos los aspectos de una y preparando todas las riquezas de la otra, engloba en sí toda la vida, así como la célula orgánica engloba las energías de la materia bruta y la de los tejidos vivientes que debe formar.

Pues bien, la idea de Dios, cuyas relaciones con la vida humana buscamos, está en la base de la familia por múltiples razones.

Podría por de pronto invocar algunas que guardan relación con nociones elucidadas ya por nosotros, soluciones ya demostradas.

Diría, por ejemplo, que la familia, en cuanto nos presenta un conjunto de deberes que hemos de cumplir, supone a Dios como principio del deber, y en cuanto exige un auxilio y una sanción, le supone como último fin y única sanción suficiente.

Podría aún decir: El matrimonio es el amor en su lugar propio, el amor por lo menos en su estado el más natural y humano. Pues bien, tenemos dicho del amor que en él hay una doble revelación del ideal y de la realidad del ideal: por detrás, como manantial de ese sentimiento cuya amplitud, debidamente analizada, se ve traspasar los límites de la realidad visible; por delante, como objeto donde se encarnan nuestras aspiraciones.

Pero nos es preciso considerar el problema más de cerca, y descubrir las razones especiales por las cuales el deber en aquella forma y el amor en este lugar requieren la intervención divina.

La primera está sacada de la misma constitución de la familia y de la esencia del contrato que la forma.

* * *

Y, efectivamente, el matrimonio, agente de esta constitución y puerta por la cual el hombre adulto entra en su nueva vida, el matrimonio, digo, no es un convenio cualquiera. No es un contrato del cual se pueda limitar el alcance, determinar los derechos, restringir la duración, fijar las condiciones a su gusto. Nunca lo entendió así la humanidad. En ninguna época, en ningún pueblo, se concedió al matrimonio ese grado de emancipación que espíritus anárquicos quisieran vernos reconocerle. Todo el mundo sabe el significado de la

palabra *conyugal*. *Cum-jugalis*, quiere decir que los esposos se ponen de comúu acuerdo debajo de un yugo; que aceptan una ley de su porvenir, una atadura. Esto quería figurar la antigua costumbre francesa que hacía poner un yugo sobre el cuello de los desposados, y esta costumbre, como la expresión por ella figurada, no hacen sino reflejar, en la usanza de otros tiempos, la universal tradición de los pueblos.

Puesto que, lo repito, entre los pueblos, se ha visto siempre en el matrimonio algo distinto de un convenio libre. La libertad es antecedente al contrato, pero no lo rige por dentro; éste tiene su esencia propia, a la cual es preciso someterse. Puede dejarse de contratar; pero, una vez estipulado el contrato, hay que aceptar su forma; y si esta forma ha ido variando en el curso de los siglos — por admitir ella cierta anchura, y sobre todo por haber sido el hombre excesivamente lento en reconocer su naturaleza propia y sacar sus consecuencias —, resulta siempre que lo que, en tal o cual época, se creyó ser el verdadero matrimonio humano, la opinión lo impuso siempre a los contrayentes, y no aceptó nunca lo que se llama hoy unión libre.

Más de un pueblo bárbaro practicó o practica todavía la *captura*. Fué tenida muy en honor en otro tiempo; pero no dejaba de ser una institución, y obedecía a ciertas reglas.

Demuestra que así lo entendían, el hecho de que más tarde, al suavizarse las costumbres y substituirse la captura por un contrato exento de violencia, se conservase, no obstante, el recuerdo de las antiguas usanzas, dando a la partida de la esposa las apariencias de un rapto. Es lo que ocurría antes en el Berry, donde, el día de bodas, el novio, al llegar con sus compañeros, debía encontrar a la novia recostada en su cuarto y arrastrarla un instante fuera de la casa paterna.

En Oriente, hácense grandes cabalgatas, para dar al casamiento una apariencia de guerra. Es el recuerdo figurado de lo que pasaba poco tiempo ha en la India, donde un rajá deseoso de casar con la hija de un príncipe vecino le declaraba la guerra y obtenía a la princesa como trofeo de la victoria. Los krumis de Bengala, a guisa de adornos nupciales, se pintan fingidas heridas con sangre, a fin de recordar las costumbres antiguas. En otras regiones de la India se reemplaza la sangre con pintura roja.

Como quiera que sea, aun en el caso de reinar como señora la fuerza, yo digo que necesita apoyarse en un derecho; y lo que se llama derecho de la fuerza, si no es un verdadero derecho, sirve, con todo, de testimonio del hecho humano aquí estudiado: a saber, que nunca ha sido permitido proceder en este punto arbitrariamente, y

que, en lo tocante al matrimonio, a pesar de haberse desfigurado su esencia, reemplazando el consentimiento mutuo, que es su base normal, primero por la violencia, luego por contratos de venta, y después por acuerdos entre familias hechos prescindiendo de la voluntad de los hijos; resulta siempre que no dejó nunca de ser una *institución* a la cual fué siempre ajeno lo arbitrario.

Pues bien, reflexionando bien, descúbrense aquí graves consecuencias a favor de la idea divina.

Pues, ¿cómo explicar ese consentimiento universal, en materia tan variable como los intereses humanos, en coyunturas tan diversas, a veces tan penosas a los individuos, tan enemigas de sus pasiones, cómo explicar ese consentimiento, en punto a la institución conyugal?

¿Habrá, pues, por encima de los grupos contratantes, algo superior que les acecha, que les ata, que les impone sus condiciones?

¿No será pues únicamente del uno al otro a quien se dirigen sus juramentos? ¿Habrá, pues, ahí una *naturaleza de las cosas* a la cual estamos atados, y que sentimos pesar sobre nosotros con un peso tal que ninguna voluntad individual tiene el poder de sustraerse a ella?

Pero ¿en qué consistirá esta naturaleza de las cosas, y con qué derecho puede venir a imponerse así a nuestros corazones, a forzar nuestras voluntades, a contener nuestros instintos, a contradecir nuestras pasiones?

¿Por qué razón dos seres, hasta sin tener hijos, por el mero hecho de haberse dado el uno al otro en un momento de entusiasmo o de error, se sienten de tal modo encadenados que no sea lícito a sus voluntades combinadas destruir lo que sus voluntades combinadas pudieron, sin embargo, hacer? ¿Y por qué han de ser universalmente censurados, aun por su misma conciencia, si, arbitrariamente, sin más causa que su capricho, sin más ley que su común aceptación, vienen a romper su unión y a considerarse tan libres como estrellas errantes después de una conjunción efímera?

Yo no veo quién sepa decir, si nada hay por cima del hombre, de dónde pueda sacarse una tal obligación, y justificarse un tal sometimiento.

Históricamente hablando, si los hombres han creído en todos los tiempos en el deber matrimonial, cualquiera que sea la forma como lo entendiesen, es en verdad por motivos relacionados, directamente o no, con las ideas religiosas. Ellos veían, como he dicho, en el matrimonio, algo diverso de un contrato personal. Pero, ¿qué era

eso que en él veían? — Veían lo que es preciso ver, so pena de no entender nada de ese hecho esencialmente humano. Veían en él, por de pronto, una institución *natural*, y sentían que la naturaleza, cuando recurrimos a sus medios, tiene derecho a dictar sus exigencias. Veían en él una institución *social*, dueña de imponernos sus formas y leyes, porque también la sociedad, en la medida en que nos hace vivir, tiene derecho a regir nuestra vida. Veían en él, finalmente, una institución religiosa, vinculando al infinito en nuestros frágiles amores y tomándolo por testigo de sus promesas.

Pues bien, en este último caso con evidencia, y en los dos primeros con seguridad aunque de una manera menos directa, la idea de Dios estaba en la base de todo. Pues ¿qué será la religión, sin Dios? y ¿qué será la naturaleza sin alguien que la funde? Hemos visto que la palabra *naturaleza* carece de valor, sobre todo cuando se la hace entrar en el dominio de la moral, si no se la personaliza, si no se la liga con lo absoluto por la idea divina. Y, como veremos más adelante, y lo afirmo desde ahora en lo tocante al sentimiento de los pueblos, la sociedad y las leyes por ella impuestas no tienen tampoco ningún valor sin la intervención de una voluntad soberana, de una voluntad que pueda hallarse a través de las otras, para apoyar con su autoridad decretos siempre discutibles.

Son éstos los motivos — instintivamente juzgados por las muchedumbres, expresados de un modo muy explícito por las mejores entre las altas inteligencias que representan la tradición humana — por los cuales toda la humanidad, en masa, ha hecho intervenir en el matrimonio la influencia de la idea divina.

Fatigoso sería recordar los escritos y las costumbres que lo demuestran: son conocidos de todos y están presentes en todos los espíritus, desde los sacrificios y libaciones antiguas, desde el pan de trigo destribuído en presencia del sacerdote, hasta nuestras misas solemnes, en que la unión de los esposos semeja un acto del culto; desde Confucio y Buda que ven en el matrimonio un «medio de agradar a los dioses» hasta San Pablo que escribe de él: «*Es un grande sacramento*» y lo toma como símbolo de la unión de Cristo con la Iglesia, es decir, que considera al esposo y a la esposa como asociados con miras a una obra divina.

Los primeros cristianos, en la celebración de bodas, reemplazaban el yugo de que hace poco hablábamos por un anillo que llevaba grabadas con caracteres griegos las iniciales de las palabras *Cristo Redentor*. Esto quería decir claramente que ponían su unión bajo una salvaguardia celeste.

Pero ¿a qué probar lo que nadie niega? Ningún hombre informado puede pretender que en alguna parte el matrimonio haya sido abandonado a la pura y simple libertad humana. Harto sabido es que las religiones han tenido siempre sobre él derechos, considerándolo como puesto por el cielo bajo el dominio de ellas. Sólo unos pocos afirman que es eso una pura ilusión, de la cual conviene apartarse; que conviene hacer obra *laica* en este punto como en todos los otros, por cuanto el matrimonio fundado en lo divino no es sino uno de los casos particulares de una enfermedad conocida, esto es, de la *superstición,* de la cual ha de desatarnos una reflexión más atenta.

Pero no, considerémoslo más de cerca, y en vez de mirar desde fuera la institución matrimonial, penetremos más adentro de su constitución, en su misma esencia; examinemos sus caracteres, y veremos la idea de Dios imponiéndose tantas veces como el análisis de los hechos nos hará tocar el fondo mismo de las cosas.

II

Por consentimiento unánime de los pueblos civilizados, al menos en la edad moderna, el matrimonio es *uno,* es decir, no puede ligar normalmente más que a un hombre con una mujer y a una mujer con un hombre. La poliandria, o unión de una mujer con varios hombres, está de tal modo fuera de la naturaleza, que no ha podido establecerse, ni aun entre pueblos salvajes, sino en condiciones muy particulares. En cualquiera otra parte, ha excitado horror, y de este horror podrían aducirse razones de más de un orden: razones fisiológicas, ya que la poliandria conduce con frecuencia a la infecundidad; razones sacadas del interés personal de los esposos cuyos papeles trastorna enteramente y expone la mujer a todos los abandonos y el hombre a todas las crueldades o a todas las exigencias de sus rivales; razones sacadas de la educación y del porvenir de los hijos, los cuales desconocido o ausente el padre, se verán privados de este apoyo indispensable, o bien traqueteados del uno al otro, sin asiento fijo para su vida.

La poliandria es la prostitución con su cortejo de males y vergüenzas; de ahí la infamia en que se la tiene y se la tuvo siempre, salvo, repito, algunos casos espigados por los campos de la barbarie más negra y que no merecen ser tenidos en cuenta por quien busca las leyes de la vida.

La poligamia, en cambio, no se presenta de momento con ca-

racteres capaces de provocar una reacción tan intensa. Lo mismo si es *simultánea,* como entre los musulmanes, que si es *sucesiva,* como la quisieran los partidarios del divorcio por simple consentimiento mutuo o los secuaces de la unión libre, parece en rigor compatible con el cumplimiento de los fines del matrimonio, y, por consiguiente, con el matrimonio mismo en cuanto es una institución natural y social. Sólo la religión, por razones propias de ella, parece poder oponérsele; y siendo así que, en el grupo de nuestros adversarios, se pretende acabar de una vez con esta influencia, tenemos, según parece, el pleito perdido, y así nos faltará base para deducir la existencia de lo divino partiendo de necesidades ilusorias.

Pero eso es incurrir en precipitación excesiva. La unidad del matrimonio, concebida a la manera cristiana, no es tan difícil de fundamentar como se pretende; es del todo falso que no haya en ella sino una cuestión religiosa; o, mejor dicho, la religión no hace aquí más que confirmar y apoyar con su autoridad doctrinas en que el bien social halla un interés manifiesto. La religión se reduce a hacerse suya la causa de la naturaleza, sin imponer ninguna exigencia deducida de motivos especiales sacados de sus pretensiones sobrenaturales.

Cuando los teólogos rechazan la poligamia, la razón que para ello alegan es la misma que alegará Le Play, la que alegarán Spencer, Augusto Comte y todos los sociólogos de altura: es que la poligamia contradice a la naturaleza en sus fines — por cuanto restringe los fines moralizadores del matrimonio; sacrifica la mujer, y compromete el hijo. ¿No habría acaso bastante con eso para probar que debe ser prohibida, en nombre de la naturaleza frustrada, del progreso comprometido y de los mismos consortes sujetos a sufrimiento?

En los países donde la poligamia ha sido tolerada, o lo es todavía, hállase con frecuencia parcialmente corregida por el hecho de que una de las mujeres ocupa rango aparte, y desempeña el oficio de verdadera y única esposa. Así también el politeísmo se vió en otro tiempo corregido con la invención de los dioses supremos que ejercían poder soberano y relegaban los demás al rango de genios protectores. Pero no por ello deja de ser verdad que esta institución es nefasta; que tiende a desaparecer a medida que las costumbres progresan, y que, por lo mismo, hay derecho a considerar su contraria, a saber la unidad del matrimonio, como la ley del hombre, si realmente la ley del hombre es andar por el camino que mejor sirva al desarrollo de sus recursos y le garantice mejor contra los retrocesos y decadencias.

Y esto, de hecho, según acabo de decir, lo aceptan hombres que, por otra parte, al tratarse de la idea de Dios, se declararían de buen grado adversarios nuestros.

Pues bien, yo les preguntaría en nombre de qué pretenden ellos imponer como ley rigurosa, obligatoria para los individuos y los grupos, esa unidad rígida enemiga del capricho, enemiga de los hastíos e inconstancias del corazón, enemiga del orgullo que aspira a multiplicar sus conquistas, enemiga a veces del interés y de las pasiones siempre.

Somos clientes de la naturaleza, no lo niego; pero ¿no hay bastante con soportar lo que nos impone ella? ¿Será preciso violentarnos hasta este punto para complacerla? ¿Y la cooperación al progreso será motivo suficiente para obligar al individuo sufriente, al individuo tentado, sin que, por otro lado, ese progreso tenga un término conocido, un fiador que lo proponga, una intención que lo garantice, y sin que la naturaleza, en nombre de la cual se habla, sea otra cosa que una mecánica inmensa, tan bárbara como maternal, tan incoherente como ordenada, donde andan mezclados el bien y el mal, la belleza y los monstruos, la indiferencia y la solicitud en proporciones tales que el hombre reflexivo, y atento, en presencia de ella sola, y si no tiene sobre sí más que vaciedad y silencio, no puede menos de desinteresarse, dejando en su misterio a esta Isis cuyo velo es incapaz de descorrer ninguna inteligencia y a la cual, por consiguiente, no puede unirse ningún corazón de hombre?

No, si Dios no existe, yo os desafío a justificar, a los ojos de un hombre exento de prejuicios, el esfuerzo humano exigido por el exclusivismo matrimonial tal como es enseñado.

Y, como es evidente, lo mismo ha de decirse del segundo carácter atribuído al lazo matrimonial, a saber, la perpetuidad.

He de confesar que, al tratarse de exigir esa perpetuidad, la unanimidad es menos imponente, aun entre pueblos muy civilizados, y aun entre espíritus ilustrados y sinceros.

La perpetuidad del matrimonio llega, en ciertos casos, a imponer un yugo tan fatigoso, que los mejores espíritus dudan a veces en echar su carga sobre nuestra flaqueza.

Ved dos seres que se han unido, o que *alguien* ha unido, como sucede a veces: sin preparación suficiente, sin el conocimiento debido, sin el estudio de lo que puede acarrear esa fusión íntima de dos vidas, esa conjunción de almas. Realizada la unión, van manifestándose las divergencias. Poco a poco, si no de repente, el velo de

decencia, de convenciones mundanas, o bien de simpatía o de pasión superficial que ocultaba el uno al otro esos dos corazones, llega a desgarrarse: vedlos en hostilidad, y trocados quizá en enemigos, siendo así que cada uno de ellos, con sus defectos tal vez pero también con sus virtudes, habría podido traer a un hogar más prudentemente construído el medio de agradar y de agradarse, de ser dichoso y de hacer al otro dichoso.

¿Qué hacer entonces? ¿Perseverar en ese callejón sin salida? ¿Llevar al extremo la lógica del error? ¿Sacrificar su juventud y resolverse al martirio de una vida fracasada? — ¡Cosa muy dura!

Existe la separación de cuerpos; pero eso significa la soledad: eso trae mil riesgos; exige un heroísmo constante, y al solo pensamiento de reclamar ese heroísmo, de imponer esos peligros como un deber, hay muchas conciencias que titubean. Muchos pueblos han titubeado también. Verdad que fué, las más de las veces, por razones menos nobles; pero, de todos modos, ellos retrocedieron, y retrocedieron de tal modo que el divorcio, en condiciones variables, es cierto, fué ley casi general antes del cristianismo, y, después de él, los pueblos que se emancipan más o menos de su influencia vuelven al divorcio como por una natural pendiente. Pero no es eso una razón para obligar al filósofo a abandonar tan fácilmente su tesis, y a ceder, también él — bajo pretexto de dar satisfacción a algunos casos lastimosos, pero relativamente raros —, a la corriente de cobardía y sensualidad que arrastra a las gentes.

Desde el punto de vista del interés humano, que es aquí nuestro punto de partida y nuestra regla, ninguna duda cabe de que la perpetuidad del matrimonio es una condición vital de extrema importancia.

La misma naturaleza nos lo indica, siendo como es manifiesto que la estabilidad de la unión sexual es tanto más fuerte, en la escala viviente, cuanto más se sube en ella. Y en la humanidad, ¿no demuestran acaso los hechos que ella va creciendo a medida que se trata de razas más civilizadas?

Es que la firmeza del lazo, decíamos, es una de las fuentes más ricas del bien social; y esa firmeza del lazo depende, en gran parte, de su perpetuidad.

En efecto, ¿no resulta muy claro que una cosa establecida para siempre jamás tiene mayor solidez, y que echa en el corazón humano raíces más profundas que aquellas que pueden ser destruídas por un capricho o abatidas por un ímpetu de pasión?

El sentimiento de nuestra libertad constituye lo mejor de nues-

tra libertad, se ha dicho. Asimismo, en el matrimonio, el sentimiento del lazo es un lazo. Las esperanzas dejadas a la infidelidad la provocan. La idea de que la unión puede terminar ocasionará su término, a poco que intervengan conflictos cuya solución amistosa hubiera venido más o menos difícilmente, pero que hubiera venido en caso de matrimonio insoluble, y que, teniendo la puerta abierta a las rupturas, buscarán por este camino una salida más fácil.

Cuando los corazones están agriados, y uno de ellos echa la vista hacia esa liberación total, ¿no hay peligro de que se sienta tentado por ella? Y si se siente tentado por ella, ¿no es en detrimento de la paz y de un arreglo posible? Si expresa ese pensamiento, ¿no se hará éste contagioso? ¿No se pondrá un falso pundonor en contestar a él con amenazas parecidas? Todo conflicto tomará cuerpo, toda dificultad amenazará con crecer sin medida.

Si hay infidelidad, el adulterio hallará, por el hecho del divorcio, posibilidad de transformarse en derecho; el infiel verá como posible la esperanza de llegar a ser esposo fiel de otra; lo cual equivale a decir que se conceden ventajas al adulterio, como también a la fornicación en el cómplice. La mujer queda rebajada por riesgos perpetuos de abandono; su nido ya no es enteramente de ella, ya que podrá dejar de ser propio; su abnegación no se ejerce ya con seguridad, ya no es por toda la vida y hasta la muerte: se recae en una de esas combinaciones de encuentro transitorio, que, no comprometiendo a fondo la vida humana, no pueden aspirar tampoco a sacar de este fondo lo que de mejor contiene.

¿No sabe acaso todo el mundo que, una vez instituído el divorcio, se han visto enconarse constantemente los conflictos domésticos, aumentar cada día la facilidad de rupturas, y cómo, después de haber empezado exigiendo todo un sistema de garantías para conceder el divorcio, se ha llegado a otorgarlo, abiertamente o no, a simple demanda de los esposos?

Pues bien, esos efectos interiores producidos por la caducidad del lazo tendrán su repercusión social en una medida fácil de entender. Siendo la unión de los esposos el punto de partida de la estabilidad familiar, ¿cómo dejará una sociedad de tener el más grave interés en preservar de fragilidad este quicio de la estabilidad social en el cual todo se apoya, en torno del cual todo gira?

La pareja indisoluble es la piedra «ingastable», es el rubí que el relojero pone debajo de la complicación móvil de los rodajes. Cuanto más duro sea este punto de apoyo, tanto más fáciles, flexibles, regulares y eficaces serán los movimientos permitidos por él.

Un matrimonio bien asentado es de un valor social incalculable. Los lazos de parentesco por él producidos, por él conservados con su cohesión misma, llevan su influencia muy lejos; se extienden; crean una especie de red que fija en la paz y seguridad toda una porción de la familia nacional. Quedan más fuertes los lazos de subordinación, mejor fundada la jerarquía, más fácilmente aceptada la obediencia; puesto que el ejemplo viene de arriba, y, reinando el orden en el hogar, debe sentirse por doquiera su influencia. El ejercicio de la autoridad saldrá muy ganancioso en todos los puntos del territorio donde se ejerzan semejantes influencias.

Los hijos, a su vez — ¡y los hijos son el país! — ¿no quedarán favorecidos con la estabilidad conyugal? ¿Nada ganará la educación de la nidada con la solidez del nido en las ramas? ¿No será más feliz su nacimiento, más abundante la nutrición, más fecunda la seguridad, y por ello superiores con mucho los resultados sociales el día en que los recursos acumulados por dentro esparzan al exterior su riqueza?

En fin, los mismos padres, decíamos, ganan en la vida de familia un retardo de ancianidad, una prolongación de vida en dulzura y fortaleza, un apaciguamiento de las tristezas propias de la proximidad del término, una dulcificación de las dolencias, una atmósfera de ternura y respeto que será para la edad avanzada lo que es para un cuerpo lánguido la blanda cama donde descansa; lo que es para nuestros sufrimientos la sonrisa de un amigo y para nuestros desalientos su corazón. Pero ¿cómo prometer estos bienes y autorizar estas esperanzas, si la casa familiar está siempre amenazada, si oscila, y si la *viga negra* del hogar, de que hablaban los griegos, puede ver un día manos nuevas rascando sus humos venerables y contristando ojos que contaban sus años por el color de ella?

Por todos conceptos, el interés humano está suspendido de la estabilidad de los matrimonios. Lo que sostiene la sociedad es el anillo circular y sin engarces significando la unión sin desigualdades ni fin.

Esto lo sabe la religión. La nuestra ha permitido discutir ardientemente, durante la edad media, incluso la cuestión de las segundas nupcias en caso de viudez, y si tomó partido a favor de estas últimas, fué en atención a la verdad, pero sin entusiasmo alguno; ya que la fidelidad póstuma le ha parecido siempre, además de una cosa bella, una garantía para los vivientes y una fuerza más para una institución de suma importancia.

Y, de hecho, ¿no está acaso conforme con ello el corazón humano? ¿No tiene el sentimiento, cuando quiere escucharse a sí

mismo, de que la familia establecida sobre la permanencia, es para el hombre una salvaguardia, y para la sociedad un manantial de ventajas hasta tal punto grandes que nadie osó jamás ponerlas en duda, ni aun entre aquellos que más fuertemente pleitearon a favor de lo que ellos llaman derechos del corazón.

Derechos del corazón son la fidelidad al bien y la consagración voluntaria a las grandes causas que acabamos de invocar. Los que abogan por la relajación del lazo matrimonial no piensan sino en sí mismos y en sus afines en egoísmo. No se dignan escuchar las voces que les exhortan a supeditar su orgullo, su sensualidad y aun sus intereses más legítimos al porvenir del país y a la felicidad de toda una descendencia de seres. Sus ojos no aciertan a descubrir la belleza moral; no saben ver que el matrimonio indisoluble es algo infinito introducido en la frágil vida humana, y puesto así en contacto con nuestro corazón y ofrecido a nuestra razón en espectáculo.

El amor tiene el sentimiento de que se obliga a algo eterno; aspira a la eternidad; nada se atreve a pedir sin prometerla; no osa contar con nada cuya posesión tranquila no le garantice ella. Si llega a ser infiel, es a pesar de su propia ley, es bajo el impulso de miserias que él se creía capaz de vencer, y que han logrado vencerle.

Por otra parte, aun resistiéndose a exigir del ser humano una sujeción tan total, una fidelidad tan enemiga de compromisos y rupturas, resulta siempre que nadie, absolutamente nadie, osaría dejar el matrimonio sin organización alguna, entregado al capricho y al azar. Todos llevan una solución, y, en semejante materia, una solución, sea la que fuere, significa una traba, una restricción de la independencia individual, un *deber*.

Pues bien, no existe deber sin Dios. Lo he demostrado antes en general; lo he recordado hace poco, e insistiré en ello para el caso particular de nuestros vínculos. Demostraré que el buen funcionamiento de la familia es tan imposible de justificar y tan imposible de alcanzar de los hombres, si se suprime a Dios, como es, por otra parte, necesario. Quien niega a Dios y, con todo, aboga por la institución familiar, se mete en un callejón sin salida. Por un lado pretende apuntalar lo que por otro se encarniza en destruir. Impone cargas a sus hermanos y al mismo tiempo les quita los motivos y los auxilios para llevarlas. Y Dios es el mejor de éstos, y está Dios en la base de aquéllas. Menester será repetirlo otra vez, por cuanto de todas partes se le quisiera expulsar y, al contrario, en todas partes queremos mostrar su presencia necesaria, su influencia dominando a todas las demás, su alta razón comunicando a todo su luz, su vo-

luntad justificando todo esfuerzo, y su bondad, en fin, envolviendo y llevando en su poderosa y serena atmósfera toda la pequeña vida del hombre, como el éter que conduce los mundos, y los penetra hasta la intimidad de sus átomos, sin dejar sentir a nadie más que al sabio atento la profundidad de su influencia y la totalidad de su acción.

III

La garantía del buen funcionamiento familiar se halla en la práctica de los deberes recípocos que su propia función atribuye a los diversos miembros de la familia.

Los padres entre sí, los padres para con los hijos, y los hijos para con su padre y madre, tienen deberes que en todos los tiempos fueron reconocidos. Si demostramos que estos deberes no tienen justificación suficiente ni garantía más que por la idea divina, habremos demostrado una vez más la necesidad de esta idea para que la vida humana logre salvar del desastre y de los ataques del escepticismo la institución más fundamental entre todos aquellos que aseguran sus progresos.

En primer lugar, los deberes de los esposos.

Para ser éstos plenamente deducidos, exigirían largos desarrollos en los cuales ninguna necesidad tengo de entrar.

Recordaría a los consortes que el contrato por el cual se ven ligados supone, ante todo, la *sociedad mutua*, que, juntando sus vidas, podrá hacer de cada una sostén de la otra.

Las mujeres que viven en casa de sus padres, los hombres que viajan, o cazan — de tal modo que parecen haber sido echados por sus mujeres — no constituyen el ideal del matrimonio.

A esa unión de dos vidas, para hacerla efectiva, debería naturalmente añadírsele el amor; ya que sólo el amor puede unir de verdad los recursos y facultades que la cohabitación yuxtapone. — Decir que en esto nada se puede, es una afirmación ligera. El amor puede ser custodiado, para evitar que perezca; puede con frecuencia ser recobrado, mediante la rectitud de corazón y la indulgencia; es posible, en todo caso, cumplir cada cual sus deberes, lo cual en rigor puede ser bastante.

En fin, yo recordaría a los esposos los deberes anejos a la fidelidad al contrato íntimo que los reúne: deberes positivos, variables con la edad, con las posibilidades y circunstancias; pero más impe-

rativos de lo que piensan algunos, y por motivos más altos de lo que ellos se figuren —, y deberes prohibitivos, éstos de un carácter absoluto, en nombre de aquella unidad que hemos reconocido como necesaria al régimen familiar.

Estos tres capítulos, si yo fuese siguiendo uno tras otro sus artículos, me proporcionarían una amplia suma de deberes, de sujeciones, que en ciertos casos, mirados de cerca, podrían parecer formidables. Y yo preguntaría al hombre que niega a Dios si pretende justificar, y sobre todo si pretende alcanzar su complimiento integral, cuando se trata, no de algunos individuos, hombres o mujeres, excepcionalmente dotados en cuanto a facilidades virtuosas, sino de una porción algo extensa de hombres o de la humanidad entera. Paréceme que podría esperar largo tiempo una respuesta satisfactoria a semejanza pregunta.

Pero el razonar así sería volver un poco a las consideraciones generales presentadas ya cuando hablábamos de Dios custodio de la moral.

Desde el punto de vista social, que es aquí el nuestro, conviene ahora considerar no tanto los deberes en sí mismos y en sus pormenores, como su atribución especial a tal o cual miembro de la comunidad doméstica, con miras al buen funcionamiento del grupo. En otros términos, nos toca recordar la ley de este grupo, la fórmula según la cual funciona, y apoyar sobre esta base las conclusiones que pretendemos sacar.

Pues bien, la ley del matrimonio es una ley de jerarquía; su fórmula es ésta: La mujer sometida al varón; el varón sometido al bien y no ejerciendo sino con miras al bien la autoridad que le confiere la familia; el hijo sometido al uno y al otro, y recibiendo en retorno ternura y cuidados.

* * *

La jerarquía familiar ha sido objeto, en nuestro tiempo, de discusiones en que no quiero detenerme. Me he explicado en otra parte más extensamente sobre ellas a propósito de las reivindicaciones feministas,[1] y decía entonces que los modernos partidarios de la igualdad de los sexos desconocen la naturaleza y contradicen las leyes de la vida. Predicar lo que ellos llaman *diarquía* conyugal y hacer del matrimonio una asociación pura y simple, gobernándose por acuerdo siempre expuesto a ser revocado, es destruir la unidad familiar;

1. Cfr. *Nos Luttes. — Les revendications féministes.* Paris, Lecoffre.

es reducir la pareja asociada a ser, en vez de una *combinación* creadora de una nueva fuerza, una *yuxtaposición* de fuerzas aisladas y una materia amorfa.

La sociedad, cuya organización armónica y poderosa depende de la familia y de su valor como unidad, habrá de sufrir por ello. No pudiendo en adelante apoyarse sino en el individuo, ya que vosotros destruís el grupo o en todo caso lo debilitáis hasta amenazar con corromperlo, se parecerá a la casa construída con ladrillos, en vez de bloques cuya solidez permite el aparejamiento regular y los ajustes rígidos.

Ha de guardarse la unidad del hogar, si se quiere guardar — primero, su valor propio, y luego su valor de componente respecto a los agrupamientos ulteriores preparados por él.

Pues bien, todo filósofo os dirá que ninguna unidad se compone de piezas iguales. Hace falta un lazo; hace falta un alma del grupo, y esta alma, tratándose de la sociedad familiar o civil, es la *autoridad*. Romped la autoridad, y rompéis la unidad, creáis la anarquía, impedís a la finalidad social expresarse en una voluntad, realizarse en los hechos, dirigir la aplicación de las fuerzas y vencer las resistencias.

¿No fué ésta la razón instintiva de que la autoridad marital fuese reconocida de hecho en todos los tiempos, aun por aquellas que estaban interesadas en discutirla, que estaban, podríamos decir, autorizadas a ello por los espantosos abusos de que les hacía víctimas el hombre en el estado de barbarie o de civilización desviada?

Cuando uno ha leído en las antiguas historias, o lee aún en los relatos de viajeros, la narración de atrocidades maritales atenuadas apenas por una sombra de amor, se dice que el instinto social y el de las necesidades de él derivadas ha de ser muy poderoso para que tales desviaciones no consigan borrar sus vestigios.

Quienes dicen que en este caso la mujer no hace más que soportar la fuerza, razonan del todo mal. Ella soporta en efecto la fuerza, pero más o menos como soportamos nosotros las molestias y sufrimientos que la naturaleza nos impone. Tenemos el sentimiento de hallarnos sometidos a un orden, cuya ley nos es preciso aguantar: esto sucedía a la mujer primitiva, a la mujer mártir del hombre. Mientras éste no traspase en sus crueldades las costumbres corrientes, por bárbaras que sean, la mujer, al someterse, siente que obedece a una necesidad ineluctable; adáptase a ella como puede, y se acostumbra a ella a pesar de todo, y llega a encarnar en esas prácticas exasperantes su sentimiento del orden y del derecho.

En alguna tribu salvaje, una mujer se sentiría deshonrada si, de parte de aquel que pretende su mano, no fuese objeto de una violencia. Una mujer oriental queda extrañada cuando se le dice que las mujeres de Europa circulan libremente y pueden quitarse el velo delante de un varón distinto de su «dueño». Entre los Beduínos de Siria, yo veía pobres mujeres amasando barro con sus manos para construir las casas, o llevando en fila, sobre sus cabezas, piedras enormes, mientras sus hombres fumaban tranquilamente debajo de un árbol mirando pasar aquella procesión lamentable, y, a buen seguro, la indignación que al corazón me subía las hubiera asombrado: hallaban natural aquello, y si la fuerza de la costumbre influye aquí mucho, hay que hacerse cargo también de que, en épocas y razas en que la fuerza es adorada doquiera que se manifieste, nada tiene de extraño que lo sea también en el macho. La víctima consiente en ello como en algo prescrito por el derecho, puesto que cuando se carece todavía de la idea de un derecho verdadero, que establezca el orden sobre bases racionales, está todo el mundo de acuerdo en permitir a los abusos el beneficiarse del sentimiento profundo que todo hombre tiene del orden y de las necesidades a él anejas. A falta de cosa mejor, este sentimiento se encarna en el fenómeno que parece entonces el único principio del orden y, por consiguiente, la única base del derecho: la fuerza.

Cuando más tarde las costumbres van depurándose y la razón se eleva algún tanto, el sentimiento del derecho cambia de materia; pero no cambia de forma. Son siempre la *necesidad social* y siempre el *orden* invocados por una parte y respetados por la otra. Y todo eso se pone, así como el funcionamiento humano todo entero, bajo la salvaguardia divina.

Bastaría echar una ojeada a las costumbres antiguas para convencerse del hecho de que la sumisión de la mujer al esposo tomó en todas partes forma religiosa.

La mujer de Persia ha de «venerar a su marido como a un dios»; el chino, adorador del cielo, escribirá poéticamente que «el esposo es el cielo de la esposa». El hindú exagerará todavía, diciendo que «el esposo es para la esposa más que un dios», sin duda por ser él quien la inicia en los ritos y la introduce en la sociedad de lo divino donde no entraría por sí sola.

Y de hecho la hermosa fórmula bíblica: «Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios» es ley universal de las sociedades antiguas.

Los antiguos griegos conducían a la esposa delante del altar de

las divinidades domésticas; ella encendía allí antorchas y recitaba oraciones, a fin de hacerse propicias las divinidades del esposo. Así obraban casi todos los pueblos antiguos, y se hallaba muy natural que la joven abandonase sus dioses para adoptar los de su marido: ¡hasta tal punto era éste a los ojos de todos y a los propios la autoridad irrecusable y, por ende, el representante de lo divino!

El Cristianismo, por su parte, no ha admitido jamás una tal abdicación de la personalidad humana; ha puesto siempre la conciencia por encima de todos los convenios; pero sin dejar de considerar la obediencia conyugal como un deber religioso. «Mujeres, escribía San Pablo, sed sumisas a vuestros maridos como al Señor; ya que el marido es cabeza de la mujer como Cristo es cabeza de la Iglesia. Así como la Iglesia está sometida a Cristo, las mujeres han de estar sometidas en todo a sus esposos.»[1]

Inútil decir que este derecho religioso del marido tiene por correlativo, en el pensamiento cristiano, el deber de ejercer sus prerrogativas según conviene a una criatura racional.

Santo Tomás, comentando el texto de San Pablo, se apresura a hacer esta restricción necesaria: La mujer, dice, ha de obedecer a su marido, en cierta manera, como a un dueño; pero con una diferencia esencial, y es que el dueño emplea al siervo para su propia utilidad, al paso que el esposo no ha de gobernar a su esposa más que en utilidad común.

Estas palabras expresan a maravilla la ley evangélica de los poderes, y muy especialmente de este poder íntimo que, debiendo tener por base el amor, tiene más motivos aún que ningún otro para no convertirse en despótico.

Los filósofos cristianos han sabido en todo tiempo concebir con exactitud y formular con grandeza el verdadero motivo que comunica al hombre el mando sobre la esposa, y los límites que este motivo invocado sugiere en seguida a la conciencia que lo propone. — Es siempre el principio en que se apoyan los deberes y los derechos el que les impone sus límites. Pues bien, siendo principio de la autoridad marital el bien común, la utilidad moral o material de los consortes, y por este medio el procurar una salvaguardia a las necesidades reconocidas del orden social, síguese sin duda alguna que la autoridad marital no deberá ejercerse sino dentro de los límites de estas mismas necesidades. Todo cuanto procede del capricho, del interés exclusivamente personal, del grosero egoísmo del más fuerte,

1. *Efes.*, V, 22.

se aleja del derecho humano, el cual rechaza la autoridad, cuando se concibe a sí misma como algo más que un servicio.

Pero ¡ay! ¡cuán raramente las autoridades de todo rango entienden así su misión! ¡Cuán pocos son, sobre todo, en cumplirla! En el hogar, razones hay para que, con la ayuda del amor, la autoridad sea más benigna; pero si el amor llega a faltar poco o mucho; si cede su sitio a hostilidades y rupturas; si se trata de razas o épocas en que la violencia de los temperamentos, la grosería de las costumbres y la brutalidad reinante dejan casi sin lugar a los sentimientos afectuosos, el resultado fatal será la opresión de parte de un esposo armado por la naturaleza y la sociedad contra un ser puesto bajo tutela y desprovisto de fuerza.

Podría decirse que, hasta el Cristianismo, la opresión marital fué ley. No que todos los esposos fuesen tiranos y todas las mujeres víctimas; pero era tal el espíritu público que sólo los sentimientos íntimos de los interesados podían garantizar la justicia.

Y, no obstante, es preciso guardarse de concluir que el instinto de la justicia fuese extraño a los esposos. Lo que decía poco ha sobre las víctimas de la brutalidad conyugal resulta más verdadero aun tratándose de sus verdugos. Cuesta menos a éstos el reconocer la fuerza del derecho, aunque después lo violen de hecho, que a aquéllos el reconocer el derecho de la fuerza, que tan dura hacía su condición. Jamás un hombre, ni aun en plena barbarie, osaría abusar de la mujer, sin dar de ello una razón aparente. Se alega siempre algún bien, al hacer mal a los otros. Cuando el musulmán abruma de trabajos a su esposa, es por ser «la ociosidad madre de todos los malos pensamientos». Cuando el hindú exige a la suya que le siga al sepulcro, quemada viva sobre su propia pira, es para respetar la fidelidad jurada. El instinto del bien sobrevive a todas las decadencias; en el fondo de todos los corazones reside el amor de lo justo. Nadie puede negarlo, ni aun cuando lo ofende; y cuando lo proclama, siempre y en todas partes, siente necesidad de ponerlo bajo la salvaguardia del cielo.

«Maridos, proseguía San Pablo después del pasaje antes citado, amad a vuestras mujeres como Cristo ama a la Iglesia y se entrega por ella, a fin de hacerla aparecer delante de sí gloriosa y sin mácula.» Estas palabras son sublimes; pero, sublimidad aparte, expresan exactamente el instinto natural de los pueblos. Y yo digo que expresan por añadidura una necesidad absoluta, una necesidad fuera de la cual yo desafío a cualquiera a fundar el deber conyugal y a exigirlo de otro modo que por la fuerza, por lo menos cuando se opongan a él nuestros instintos.

Pero vosotros no os avenís con ese programa simplista. Nos presentáis listas de deberes conyugales, y pretendéis que la gente se someta a vuestras exigencias. Si es así, ¡justificadlas! decidnos que el bien es algo, decidnos lo que es, decidnos por qué se impone. Después vendré yo añadiendo: Detrás de ese algo, ha de haber alguien; no puede el bien imponerse, si no va ligado a un absoluto. Después yo pronunciaré el nombre de Dios, y quedaré armado para decir al ser dolorido que se inquieta: ¡Pobre hijo! ten paciencia, y sométete. Pero sin esto no os toca sino callaros, y ni la jerarquía familiar se hará respetar libremente ni los deberes que ella supone serán libremente cumplidos.

Vamos a ver que sucede absolutamente lo mismo, y con mayor razón todavía, al hablarse no ya de la ley de los esposos, sino de la que rige las relaciones de éstos con su descendencia y de la de su descendencia respecto de los esposos.

IV

Las relaciones de los padres con los hijos, y de los hijos con los padres descansan sobre instintos poderosos que nunca en ninguna parte vió nadie en quiebra. Los padres se inclinan con movimiento espontáneo hacia el fruto en que se hallan a sí mismos; los hijos se vuelven, con menos fuerza a buen seguro, pero, instintivamente, hacia su fuente. Me imagino que el ventisquero, si tuviese ojos bajo su frente de nieve, miraría complacido los riachuelos que brotan de sus flancos, y que los riachuelos antes de saltar gozosos hacia la llanura acariciarían graciosamente los pies del coloso paterno.

Conviene notar, no obstante, que la naturaleza, afecta ante todo a sus resultados, se ha preocupado del instinto paterno con mucho mayor cuidado que del otro. Por todas partes ha establecido el sacrificio como ley de la paternidad, porque sólo así podía salvaguardar su obra. En las especies inferiores, esta ley predomina de tal manera, que ciertos insectos, por ejemplo, mueren apenas han engendrado, como si después de esto no les quedase razón de existir. Pero a medida que la escalera viviente va ascendiendo, y tiene más interés en guardar al individuo para sí mismo, la naturaleza lo sacrifica menos, e inculca en sus descendientes el instinto filial que será para él una dulzura y una salvaguardia.

En el hombre, aun el más salvaje, este último sentimiento, así

como el otro, nunca deja de aparecer; pero continúa siendo verdad que el instinto filial no puede competir en su corazón, ni con mucho, con el instinto paterno o materno.

Y la averiguación de este hecho sirve mucho para favorecer nuestra tesis; pues lo que yo quiero hacer notar es que el sentimiento filial no es un mero instinto, sino que trae un elemento de razón, el cual sólo en la idea divina halla su justificación postrera. Pues bien, si es cosa evidente que el sentimiento filial es el que menos se impone al instinto; si se ve claro, por otra parte, que él entre todos ha sido el más predicado a los hombres, que ha ocupado un lugar más amplio en los códigos, en las instituciones y en las costumbres, será evidente que los hombres se han creído siempre *obligados* a ese retorno de afectos y de servicios, y quedará más fácil el camino para el tránsito de esta obligación a *alguien* que la justifique y sancione.

Pues bien, lo que dicen los hechos es manifiesto. En todas partes, el deber de los hijos para con sus padres ha sido siempre objeto de preocupaciones apremiantes. «Hijo mío, escribía el hijo de Sirach, ten cuidado de tu padre en su ancianidad, y ningún motivo le des de tristeza durante su vida. Si su razón flaquea, sopórtale, no le menosprecies, y la caridad que habrás tenido con tu padre no será echada en olvido.» Estas conmovedoras palabras serían subscritas por todos los hombres y en todas las épocas. De ello dan fe todas las legislaciones. En ellas se considera el deber filial como uno de los primeros, y el crimen del hijo contra su padre como uno de los más graves.

En algunas regiones del norte, los padres están autorizados para renegar de sus hijos, si éstos les han ultrajado o simplemente si han descuidado el prestarles socorro en circunstancias difíciles.

En China, el que acusa a su padre, aun siendo culpable, es condenado a cien golpes de *pantsé*, y a tres años de destierro; si lo ha calumniado, se le estrangula. El hijo o el nieto que desatendió el venir en socorro de su padre o de su abuelo, recibe cien golpes; si lo golpeó, se le decapita; si le hirió, se le atenaza vivo y se le corta en pedazos.

En varios pueblos, especialmente en Madagascar, la maldición paterna es considerada como la más grande de las desgracias, más temible aun que la muerte misma. En algunos códigos, como el de los Anamitas, no se vacila en mitigar el rigor de la justicia ante la piedad filial. Una pena, por grave que sea, puede siempre quedar en suspenso, si el culpable puede justificar la necesidad de su presencia

al lado de sus padres ancianos o enfermos. Es una lección merecedora de ser aprovechada por nuestros códigos europeos.

Platón, para mejor inculcar el culto de los padres, lo extendía a todas las personas de la misma edad, uniendo así, como es justo, el culto de la edad al de la paternidad. «Para honor de los dioses que presiden en el nacimiento de los hombres, decía, no pongan nunca los jóvenes la mano sobre una persona capaz por la edad de ser el autor de sus días», y fijaba en veinte años el suplemento de edad que bastaría para garantizar a una persona el respeto de los más jóvenes.

¿Quién no conoce las bellas historias que nos refieren las literaturas antiguas, en testimonio del respeto de todos a la religión paterna? La historia del sabio Ahikas, convertida, al pasar por la Biblia, en historia de Tobías, había dado la vuelta por el Oriente; la de Antígona acompañando a su anciano padre ciego conmovió toda la Grecia; la de Coriolano renunciando a su venganza por amor a su madre hizo palpitar a pesar suyo el corazón de acero de Roma. Fué menester que Nerón, el enemigo del género humano y de todo lo que él respeta, violase este sentimiento para que sintiese apuntar en su corazón el remordimiento.

Estos hechos, por otra parte, y algunos otros semejantes, no probarían gran cosa, si no representasen, por la publicidad que se les dió y por la resonancia que alcanzaron, el sentir universal de los pueblos. Pero es con esta luz como conviene mirarles; son casos de aquellos por los que se interesa el espíritu público, por descubrir en ellos sus propios pensamientos, sus títulos de nobleza, como decía Renán. Ahikas, Tobías, Antígona, Coriolano, son para el sentimiento filial lo que son para la amistad Orestes y Pílades, Jonatás y David; lo que para la fidelidad de los corazones en el matrimonio es el caso de Filemón y Baucis.

Pero sobre todo en presencia de la muerte es cuando se manifiesta, en todos los pueblos, la intensidad del sentimiento que induce a creerse obligado a tributar culto al padre y a la madre.

La muerte, haciendo entrar al antepasado en la eternidad, invita a los supervivientes a reconocer su carácter y sus derechos, como, al fin de un drama, el coro antiguo proclamaba su significación superior.

Una multitud de costumbres va ligada a esta necesidad de manifestaciones póstumas. En las campiñas del Tarn y Garona, al fallecer el padre de familia, paraban en el acto las péndolas, como para indicar que la vida quedaba en suspenso.

En otras regiones, y conforme al mismo designio, se velan los espejos, se cesa de cocer el pan en la casa, la gente se encierra en ésta durante un número más o menos largo de días; en todas partes, de una u otra manera, se «lleva luto», según locución muy antigua.

Naturalmente, en los pueblos bárbaros es donde se halla la expresión más viva, a veces la más trágica, del dolor real o simulado del hijo a la muerte de su padre. Hay quienes se cortan un dedo, o se hacen en todo el cuerpo incisiones crueles, o se entregan a luchas sangrientas.

En Bengala, los hijos fingen disputar a los portantes el cuerpo del padre difunto, y retrasan así por algún tiempo la ceremonia fúnebre.

En China, donde tan profundas raíces tiene la vida familiar, la importancia del duelo aparece en todos los usos de la vida. Desígnase, por ejemplo, el grado de parentesco por el de luto que debe llevarse. Se es «pariente del período completo, pariente de la ropa cortada, pariente de la ropa orlada», por alusión a las formas del luto.

Después que un padre chino acaba de «saludar al mundo», según la bella expresión empleada, se le tributa el culto más atento y asiduo. Los ritos de la sepultura ocupan veintiún días más o menos. Hay hijos que hacen construir barracas junto al sepulcro paterno y allí llegan a habitar hasta por espacio de dos meses, para significar con qué pena se separan del amado despojo.

En China, los muertos son mejor tratados que los vivos. Aun en caso de vivir éstos en regiones bajas y pantanosas, sus muertos están en lugares altos y escogidos. Y son tan sagrados esos lugares fúnebres que su expropiación, aun por las causas más graves, es casi imposible; da ocasión a verdaderas revoluciones.

¿No obedecía, por otra parte, a un sentimiento muy semejante el hecho de que, en muchos pueblos, se construyesen antes los sepulcros dentro de las mismas casas?

Aun hoy, los Indios de ciertas tribus de América meten sus difuntos en troncos de árbol vaciados y vueltos a cerrar, y ponen ese árbol ataúd delante de su puerta, a veces de manera que penetre en el interior. Al revés, en ciertos pueblecitos del Senegal, hay establecida la costumbre, al morir un padre de familia pobre, de transportar el frágil techo de su casa al lugar de su sepulcro. Así puede el muerto descansar siempre bajo su techo, esperar allí a los suyos, y hasta recibir allí sus homenajes.

Pues las costumbres funerarias no manifiestan tan sólo el sentimiento de los hijos a la muerte de su padre, sino hasta su verdadero culto de aquéllos para con éstos.

La religión de los antepasados es un hecho tan humano y universal que algunos historiadores no han dudado en ver en él el primer fundamento de todos los cultos.[1]

Se adoraba positivamente a los antepasados. Todas las literaturas lo atestiguan, y una multitud de costumbres actualmente existentes nos da la demostración de ello. Los *dioses lares* de los Latinos, los *héroes* de los Griegos, los *genios* de los Etruscos, los *pitris* de los Arios, los *divi* de todos los pueblos antiguos o modernos, no son sino los padres o madres divinizadas, continuando en sociedad con el hombre después de su muerte, protegiendo, bendiciendo, otorgando poder y riquezas a condición de que su tumba no sea profanada, ni quede su memoria sin culto. Ya que el descuidar el culto de los muertos sería, según expresión de un autor antiguo, cometer «parricidios múltiples».

No se cometían muchos. A falta de los sentimientos del corazón, el temor y la fuerza de las costumbres, no permitían las negligencias. Basta leer los libros antiguos para ver qué lugar ocupó siempre el culto de los muertos, como basta mirar, desde el Atlántico hasta el Indostán, la cantidad de altares funerarios que cubren los territorios, y que sin ese culto carecerían de explicación suficiente.

Si preguntamos ahora lo que puede concluirse de este hecho, a favor de nuestra tesis, la respuesta está en todos los labios. Platón nos lo insinuaba hace poco, cuando recomendaba la piedad filial «para honor de los dioses que presiden en el nacimiento de los hombres». Esta manera de decir manifiesta un estado de espíritu fácil de ser situado en la historia del progreso del pensamiento humano, con respecto a lo que nos ocupa.

Las edades bárbaras y los pueblos bárbaros adoran positivamente sus antepasados: manera expresiva hasta el más loco exceso de declarar que la paternidad es cosa divina. Una mayor reflexión elimina este exceso; pero deja subsistir la opinión de que los antepasados no son extraños a lo divino, ya que por doquiera su culto es exigido en nombre de la divinidad. Falta sólo determinar bajo qué forma va a manifestarse esta exigencia, qué motivos invocará y cuál será el valor de estos motivos. La antigüedad no supo siempre poner en claro todas estas cosas. Hasta Platón y sus semejantes mostraron en este punto alguna indecisión, pareciendo referirse a veces a las fábulas y supersticiones antiguas, y elevándose otras a las más subli-

1. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*.

mes concepciones. Sea como sea, considerándolo por cuenta nuestra, no es difícil juzgar cómo recubren a una verdad profunda el espíritu de las viejas generaciones y el mismo espíritu del salvaje. Puesto que en el fondo todos venimos a pensar como ellos; de cualquier modo que se manifieste, nuestro sentimiento del deber filial es parecido al suyo. Toda la cuestión está en saber si esto anda solo, y si el instinto universal puede justificarse diversamente de como lo hizo siempre la humanidad: recurriendo a Dios padre de los hombres.

Pues bien, haced la crítica de este instinto, y veréis que su contenido lleva más lejos e incluye consecuencias más graves de lo que supone una mirada superficial.

Se sabe, por lo demás, que la ingratitud de los hijos, sobre todo si los espolea el interés personal o alguna pasión contrariada, no deja nunca de presentar algún pretexto. Y yo no quisiera decir mal de los padres; pero siendo los padres de hoy los hijos de ayer, bien puedo afirmar que muchas veces hay contra ellos alguna apariencia. ¡Cuántos padres llegan a serlo a pesar suyo! Cumplen bien o mal los deberes que este... accidente les impone; dan muestra de sentimientos a los cuales no es del todo extraña la fibra paterna, pero en los que asoma el fastidio, y en los cuales el orgullo, el respeto a la opinión, la decencia exterior, y a veces el interés, tienen una parte preponderante.

Pues bien, si esto fuese verdad, o en la medida en que lo fuese, tendrían los hijos fundamentos para decir: Sé cuáles sentimientos originaron mi vida, y nada les debo; sé cuáles sentimientos dirigieron mi crianza, y les debo menos de lo que se pretende hacérseme creer. Y en todo caso, podrían añadir: A nadie he pedido el nacer, y no sé, ni mis padres tampoco, si la vida resultará o no para mí un beneficio.

¿Aceptamos que un hijo pueda hacer semejantes observaciones y sacar consecuencias de ellas? — No, si lo sorprendiésemos en su boca, por muy fundado que estuviese, semejante discurso nos parecería digno de horror. ¡Hijo desnaturalizado! sería el grito que se nos escaparía de los labios. Esa fría crítica de los sentimientos que lo llamaron a la existencia nos parecería la más grave de las ofensas. Cualquiera que sea la verdad de los hechos, exigimos del hijo que sobre ellos su boca y su corazón guarden silencio. No tiene derecho a saber. A pesar de todo cuanto hubiere, pedimos de él tres cosas: *amor*, para con los que le dieron origen; *honor*, para con aquellos a quienes está subordinado; *obediencia*, para con aquellos que le han de regir.

¿Y qué explicación dar a esas exigencias? ¿Se hallará medio

de sostenerlas sin recurrir a alguna cosa superior a la vida y más allá de nuestro padre y madre? Por lo menos yo no sé descubrirlo. Paréceme a mí que si se quiere justificar el triple deber aquí descrito, uno se ve en la precisión de demostrar, por de pronto, que ciertamente y en todo caso el pretendido beneficio de la vida es en verdad un beneficio; además, que nada influyen en él las intenciones de los que nos lo otorgan, y que ni aun su ausencia desliga al hijo del deber del amor que le es impuesto.

Es preciso demostrar luego que la subordinación existente de hecho entre los padres y el hijo toma el valor de un derecho, y ha de decírsenos de dónde lo toma.

Finalmente, ¿por qué habré de obedecer yo a no ser por fuerza, si no me demostráis que la voluntad paterna representa algo fuera de ella misma, algo distinto del dominio arbitrario sobre un ser que ya sabe tener voluntad propia, según lo manifestáis al pedirle que dé muestra de ello obedeciendo; algo distinto hasta de mi pretendido interés, pues ese interés tengo yo derecho de negarlo, a suponer que sean mis padres quienes hayan de imponérmelo.

Todo eso es obscuro, y no se aclarará sino al precio de la concesión, siempre la misma, que yo pretendo arrancar de las reflexiones del lector sobre los diversos aspectos de la vida humana.

No podréis probar que la vida es buena, y que depende del hijo el que en su caso lo sea, si no es aceptando que la vida procede de una inteligencia soberana, la cual conoce con toda seguridad sus caminos; de una voluntad señora capaz de enderezar sus extravíos, y de una justicia perfecta que quiera coronar nuestros esfuerzos.

No podréis tampoco sostener, por otra parte, que la subordinación del hijo a su padre y madre sea un derecho si no es enlazando el orden de los hechos en que nos sitúa la naturaleza a alguna cosa indiscutible, y nada hay indiscutible, absolutamente indiscutible, fuera del *Absoluto,* cuya voluntad, causa de los seres, puede fijar a cada uno su rango.

Y para acabar, no podréis exigir la obediencia, en caso de que un ser libre quiera substraerse a ella, más que invocando la ley suprema que, obligando a padres e hijos, y empezando por imponer a los primeros la solicitud que se traduce para el hijo en exigencias, no puede permitir a éste el substraerse a lo que de tan alto viene. Pues bien, para hablar de esta ley, y hacer ver en ella algo distinto de una convención arbitraria o de una abstracción vacía, preciso será llegar a un legislador, y os encontraréis una vez más con Dios.

No tratéis de huir de él, tratándose de esta materia como de otra cualquiera. Tengo dicho ya muchas veces que es el alfa y el omega de todo. Todo problema considerado de cerca le reclama como solución postrera; toda faceta del espejo creado hace resplandecer, bajo el ángulo que se quiera, su luz fulgurante; todo abismo excavado a fondo lo hace aparecer necesariamente, como se nos aparecería el cielo de las antípodas en el fondo de un pozo excavado de parte a parte a través de nuestro mezquino planeta.

Momento sería éste de demostrar que mirando al revés el problema propuesto, y examinando, en lugar del deber filial, el deber paterno, la conclusión sería la misma. Mas ¡para qué esto! Esta transposición es tan fácil que la abandono de buen grado a las reflexiones del lector. Prefiero ponerle, sin tardar, delante del hecho social, ampliado esta vez hasta abarcar la vida de los pueblos; y cuento poder mostrarle en la idea de Dios la única explicación suficiente de este hecho, el único motivo eficaz para imponerlo a voluntades anárquicas, la sola garantía segura para su camino hacia adelante y para el término feliz de sus progresos.

CAPÍTULO XV

LA IDEA DE DIOS Y LA VIDA SOCIAL

II. El hecho social

La familia no es sino el punto de partida de la sociedad. Conforme se ensancha, este cuadro harto estrecho tiende a romperse — no para dejar su materia en el estado amorfo, sino para verla entrar en combinaciones más vastas que, uniendo unos con otros no ya a individuos solamente, sino a los mismos grupos familiares, procuren a la vida humana una organización superior, recursos más abundantes, una cooperación más fecunda y un medio de una riqueza de tan superior elevación que el individuo, al entrar en ella, se hallará en seguida levantado a un nivel de vida que nunca la familia, por sí sola, hubiera podido ofrecer a la actividad de sus miembros.

Material, intelectual, moralmente, en cuanto a recursos acumulados y puestos al servicio de todos, los grupos nacionales constituyen un inmenso progreso con relación a la individual y a la vida familiar.

He aquí un hecho nuevo que conviene examinar.

Es el último que me propongo someter a nuestro estudio.

¡No que yo considere los grupos nacionales como la última etapa de la organización humana! Quisiera yo creer que, por efecto de las comunicaciones incesantes, del progreso de los espíritus y de la mejora de las costumbres, será posible un día organizar la humanidad entera, no precisamente suprimiendo las barreras nacionales, que serán siempre para la sociedad humana lo que los tabiques de alvéolos son para las colmenas: guardianas de tesoros y de sostenes; sino sacando de un modo u otro la consecuencia del hecho de que todos los hombres son solidarios; que pueden prestarse ayuda mutua en lugar de acantonarse o combatirse; que el empleo en común de sus recursos y la coordinación de sus esfuerzos sería la creación de un poder capaz de levantar el mundo, vencer la naturaleza enemiga y sacar del hombre todo cuanto puede dar su naturaleza.

El día en que eso llegare a ser comprendido, se sentiría la necesidad de fundar, por medios que se estudiarían, una real unidad

humana; de ampliar el principio de las soberanías nacionales hasta permitir una federación de las naciones. Entonces, y sólo entonces, la sociedad habría terminado su constitución, y se vería empezar la verdadera vida humana.

Pero no estamos aún ahí. Los que hablan seriamente de ello son llamados soñadores; los que quisieran desde ahora obrar en consecuencia son peligrosos utopistas. No nos toca a nosotros anticiparnos a las edades. Nos hallamos en los grupos nacionales: mirémoslos formarse y mirémoslos vivir. Veremos en ellos la idea de Dios, cuyas fuentes buscamos, necesaria como en todo lo restante; necesaria como en la naturaleza; necesaria como en la vida individual; necesaria como en la vida familiar; necesaria, con todo, no sólo por los motivos generales que se aplican a toda vida humana, sino por razones especiales que voy a exponer.

I

Al considerar la naturaleza, hemos visto en ella realidades que reclaman una intervención creadora; un orden de hechos que implica organización, y una finalidad evidente, un plan evolutivo, que no permite prescindir de la idea de una providencia, y, por tanto, de un ser providencial. Hemos probado así a Dios, y hacíamos notar ya que por este procedimiento se le podría probar tantas veces cuantas nos saliera al paso una realidad nueva, un orden particular y una finalidad especial. Hemos repetido, en efecto, la demostración, refiriéndola al hombre individual, y nos ha parecido concluyente. En lo tocante a la familia, hemos procedido de otra manera; hemos buscado en ella a Dios a título de garantía, no a título de causa. Este último punto de vista, he creído mejor aplazarlo hasta aquí, primero, porque, no ofreciendo el caso de la familia en este punto nada especial, no quería exponerme a repeticiones fatigosas, pero también porque la intervención divina en la constitución del grupo familiar habría de aparecer un poco menos clara. Realmente, la voluntad humana ocupa en ella el primer lugar, parece ser su causa suficiente y, como siempre, esta presencia de una causalidad inmediata contribuye a velar las causalidades superiores. Por doquiera hemos visto esta ilusión. Las causas segundas mejor conocidas hacen sombra a la Causa primera. Este es uno de los motivos que hemos asignado a las negaciones modernas, y, en cambio, es una razón de que los pueblos primitivos, así como tuvieron, como decíamos, un instinto más vivo

de la causalidad de Dios sobre la naturaleza, sintieran también mejor su intervención en el hecho de las sociedades humanas.

Pero también su error fué el mismo. Así como el sentimiento de lo divino necesario para fundar la naturaleza les llevó a divinizar las fuerzas naturales; y el sentimiento de que la paternidad es cosa divina les hizo divinizar a los antepasados, así también la persuasión justificada de que la divinidad está en la base del funcionamiento social se tradujo en ellos por supersticiones e ilusiones muy chocantes. Todo jefe de pueblo antiguo era un hijo de los dioses; toda ciudad floreciente pretendía haber sido fundada por ellos; todo descubrimiento útil era una comunicación directa de su sabiduría, a menos de haber sido un hurto. Todo héroe era considerado como depositario de su fuerza; todo genio estaba positivamente inspirado por ellos; toda suerte próspera implicaba su presencia invisible; todo desastre, un olvido o malevolencia de su parte. La vida social toda entera no era sino el fruto de su acción o el resultado de sus conflictos. Pues los dioses luchaban unos con otros, cada uno en defensa de su comarca o ciudad, o, como diríamos hoy, de su «capilla».

El general que había tomado una ciudad y se disponía a saquearla invitaba solemnemente a los dioses del país a alejarse, para no quedar comprendidos en la ruina; con el bien entendido que les incitaba cortésmente a tomar sitio entre sus propios dioses, pensando así honrarles y consolarles ampliamente, al ofrecerles esta hospitalidad victoriosa.

No menos completa era la fusión del espíritu gubernamental con el religioso. Legislación o pontífice significaba lo mismo; el derecho tenía todo el valor de un culto; los juramentos a la patria se dirigían propiamente a los dioses; el orgullo del ambicioso o del tirano era una impiedad notoria; el consagrarse a la cosa pública era el sacrificio más aceptable al cielo, y en los actos oficiales no se dejaba nunca de ofrendar a la divinidad todos los bienes, de poner todos los males bajo el misterio de sus voluntades insondables, y de resolver en su presencia misma los actos menos capaces de honrarla.

Ese estado de espíritu nos ayuda a comprender por qué entre los viajes romanos, por muy extraño que esto pueda parecer, el espíritu de conquista era todavía una forma de la religión. Tratábase de glorificar a los dioses de la nación, al mismo tiempo que a ésta; de demostrar el poder de ellos junto con el poder de ésta, y de extender su reino junto con las conquistas romanas. Esta república joven, vigorosa en el ataque, admirablemente juiciosa y ponderada

en su gobierno, creíase de buena fe llamada a regir el mundo, a someterlo en nombre del cielo, por paz o por guerra, a leyes justas. Tomábase a la letra el famoso adagio: *Vox populi, vox Dei.* La voz del pueblo era la voz de Dios. Por eso el espíritu de independencia del Bárbaro les parecía una rebelión y una especie de impiedad contra la Providencia.

Pero lo más extraordinario es que, gracias a la connivencia de supersticiones semejantes en el vencido, y también, hay que decirlo, a fuerza de sabiduría gubernamental, llegaban a convencer a los Bárbaros de su derecho.

Era persuasión común, entre los pueblos que habían probado ese régimen, que la ciudad eterna era el eje del mundo, necesaria para su existencia, y con derecho a conquistarlo todo entero. En el siglo VIII, se decía aún a guisa de proverbio: «Si cae el Coliseo, cae Roma; si cae Roma, cae el Universo.» Si no fuese eterna Roma, ¿cómo gobernarían los dioses la humanidad?

¿Y no es esa concepción lo que nos hace simpática a nosotros mismos esa gigantesca rapiña, esos trágicos esfuerzos de conquista que desde un punto de vista diverso nos parecen de una moralidad tan dudosa?

El día en que vemos ese sentimiento de una misión providencial dejar su sitio al egoísmo y a la ambición puramente personal de los Césares, nuestro interés se extingue, y vemos sin tristeza la maza de los Bárbaros venir a golpear al coloso cuyos pies siguen siendo de arcilla, pero cuya cabeza ya no es de oro.

En la mayoría de las ciudades antiguas, las industrias o aptitudes particulares del país eran atribuídas cándidamente a los dioses locales, como si ellos hubiesen resuelto proteger el rincón de tierra en que florecía el arte del alfarero, la orfebrería, la agricultura o la pesca por su amor especial a esas ocupaciones, o por ser ellos del oficio.

Los oráculos, tan venerados en todos los pueblos: la sibila griega como la Veleda germánica, los arúspices romanos y el druidismo galo, ¿no son acaso testimonio evidente de ese pensamiento de que la divinidad ama a la sociedad, de que obra en ella por dentro, de que la impele hacia un objeto desconocido, hasta el punto de poder hacérsela responsable de lo que resulta de ese vaivén de actividades, como se la hace responsable de toda la vida de la naturaleza.

La conciencia de lo divino en la vida social es un hecho uni-

versal en todos las civilizaciones antiguas. Homero, Hesiodo, en poesía; Herodoto, en historia, esas venerables figuras cuyos libros son como la Biblia instintiva de la más noble fracción de la humanidad andan llenos de ese sentimiento. La vida elevada tal como ellos la entienden: hazañas guerreras o triunfo de las artes de la paz; las relaciones entre pueblos; el funcionamiento social todo entero, todo esto descansa, a juicio suyo, sobre el comercio de la divinidad con los hombres. Nuestra vida está en el cielo, dirá más tarde San Pablo. Para Homero, han de invertirse los términos; pero, en el fondo, el sentir es idéntico.

Más tarde, los grandes trágicos prosiguen su tradición. Construyen sus dramas y hacen hablar a sus personajes en la suposición de que el cielo habita en la tierra, inspira a los hombres y gobierna la sociedad. El mito de Prometeo, que encontramos en todos y del cual se hallan vestigios hasta en el Cáucaso, hasta en los Vedas, representa para ellos la humanidad en su conjunto en sus relaciones con la divinidad, así como los mitos locales o personales representan las relaciones individuales o de grupo con ella.

No de otra manera piensan los historiadores. La historia la hacen humano-religiosa; cuentan un drama divino, y esto es lo que constituye el interés superior de sus libros.

Herodoto, desde sus primeras palabras, preséntase como profeta de la historia. Parte de la idea del orden del mundo, de la justicia del cielo para con los hombres, y a eso lo refiere todo. Es el Bossuet pagano. Tucídides, en menor grado y con formas propias suyas, procede de la misma manera. Así es como esos grandes hombres y cuantos de lejos aspiran a parecérseles se elevan sobre las concepciones estrechas de los que quisieran hacer de la historia una mera materia de curiosidad. Toda la literatura antigua, al introducir así lo divino en la vida, la eleva sobre sí misma; y el hecho de que los siglos siguientes y nosotros mismos hallemos en ello tanto placer, ¿no es acaso una señal de que este matiz religioso del alma antigua responde al instinto escondido de nuestros corazones?

Sólo la Biblia ha hablado en términos más expresivos, y al mismo tiempo más justos, de la intervención de lo divino en materia social.

El género humano *uno* bajo el gobierno de Dios: tal es la idea fundamental de la Biblia desde el punto de vista social. Los profetas, sobre todo, nos ofrecen la visión de un reino de Dios social

que, sin suprimir las patrias ni causar ningún perjuicio al predominio religioso de Israel, une todas las razas en una idea común, bajo el Soberano del cielo.

Moisés y los jefes que proceden de él tienen el sentimiento intenso, justificado por hechos, del origen divino y del valor divino del lazo social. Su gobierno es impersonal; son *jefes*, pero no maestros (dueños). Parece que hayan oído ya la sentencia: *Unus magister, Deus*. No tenéis más que un maestro, y éste es Dios. Su gobierno es enteramente teocrático. La ley es para ellos cosa divina; no se admiten otras órdenes que las de ella derivadas. Los que quieren cometer abusos se ven forzados a aparentar que tienen a la divinidad por cómplice.

Sin duda alguna, si se quisiera hacer de ella el régimen ordinario de la humanidad, esta concepción de una intervención directa de Dios, de un gobierno inmediato, constituiría un grave error. Dios no sopla al oído de los legisladores lo que han de decir, como tampoco lanza el rayo del cielo al modo de un arquero. Pero lo importante es saber que de aquello, como vimos de esto, su causalidad no puede estar ausente. Hemos dicho con frecuencia que el error de atribuir a la Causa primera una acción inmediata anuladora de las actividades secundarias es menos grave que el negar del todo la causa primera. Cuanto más necesario es un agente, más grave error hay en menospreciar su concurso. Pues bien, el Ser primero es el primer necesario. Así lo han reconocido los filósofos por lo tocante a la vida social en la misma medida y por los mismos motivos que en lo concerniente a la naturaleza. Inútil es hacer citas: los mismos nombres y las mismas fórmulas hallarían aquí su sitio. Más vale considerar por nuestra cuenta el problema propuesto y preguntarnos si no hay razones especiales, más fuertes aun de lo que podían suponer los antiguos, para atribuir la organización humana a una causalidad trascendente, y para devolver a este poder la llave de la historia, tal como nos la forjó el trabajo de los siglos transcurridos, tal como deben forjárnosla las agitaciones febriles del presente y los esfuerzos acumulados del porvenir.

II

La sociedad humana ha sido considerada en nuestro tiempo desde un punto de vista apenas conocido de las edades precedentes, y que favorece nuestra tesis en una medida que yo desearía hacer resaltar; pues sería gracioso demostrar a nuestros adversarios que se extravían

en la negación precisamente en la hora en que los procesos realizados y admitidos por ellos echan una más viva claridad sobre lo que ellos combaten.

~~La sociedad es, pues, considerada hoy de una forma que pone~~ de relieve su carácter de fenómeno natural, por oposición a la concepción que tendería a mirarla como producto de las voluntades humanas. En segundo lugar, y por una consecuencia muy sencilla, se nos muestra el desarrollo social regido por leyes semejantes a las de la naturaleza, en que la libre iniciativa de los individuos ejerce mucha menos acción de lo que se creería, y en que, con todo, los resultados acusan un plan de evolución trazado anticipadamente y una orientación definida.

El interés de esta doble observación, desde el punto de vista en que nos situamos, consiste en que, teniendo todo fenómeno necesidad de una causa que nos dé una explicación suficiente de él, si se reconoce que el funcionamiento social representa sobre todo una organización inteligente, un orden, y si, por otra parte, se dice que de este orden es la naturaleza el primer fiador, preciso será que la naturaleza, mejor explorada, nos haga hallar en alguna parte una causa inteligente.

Pues bien, esta doble afirmación tiende cada vez más a convertirse en ley, entre las inteligencias contemporáneas.

Que el hecho social, en primer lugar, sea un fenómeno natural, pocos hoy día intentarían negarlo. La ciencia sobre el hombre está tan vecina a las ciencias naturales, que no se puede menos de hallar en esto materia de instructivas concordancias.

La colmena no se fabrica por voluntad de las abejas. Es la naturaleza quien obra, y quien agrupa sus productos para fortalecer el uno con el otro. El medio empleado por ella para procurar este agrupamiento y asegurar bien sus frutos es el instinto de simpatía, del cual nace el instinto de imitación, del cual nace a su vez la cooperación, y de ahí la aparición de riquezas vitales superiores.

Tratándose del hombre, ser dotado de razón, los grupos sociales parecen tener por única causa la razón funcionando libremente, y, por decirlo así, arbitrariamente, de modo que uno se sentiría tentado a figurarse al hombre deliberando a solas, poniéndose la cabeza entre manos, para saber si debe o no vivir en compañía de sus semejantes.

Pero eso es una ilusión.

El hombre es un ser social por naturaleza; su razón es incapaz de contradecir un instinto tan profundo; sólo una cosa puede hacer:

ponerse al servicio de él, desarrollando y dirigiendo sus efectos. El resultado traerá evidentemente el vestigio de ese origen natural: será una organización parecida, en muchos puntos, a la de la colmena y de las otras sociedades de animales. La diferencia — capital sin duda, pero ajena a nuestro problema — consistirá sencillamente en que la intervención de la razón en las manifestaciones del instinto social dará lugar a combinaciones superiores y permitirá el progreso. Pero ¿será por ello menos verdad que la naturaleza está en la base de todo; que la libertad humana no es aquí sino un instrumento a su servicio, y que es a la naturaleza — y se verá lo que ha de ponerse detrás de ella — a quien ha de hacerse responsable de los resultados?

Con más razón que cuando buscábamos las trazas de Dios en la naturaleza, diremos ahora: La naturaleza trabaja para ciertos fines; por tanto, hay en ella una inteligencia. Si la naturaleza no tuviese fines, ¿acaso los tuviéramos nosotros? Ella los tiene, ya que los tenemos nosotros; ella los tiene, por pertenecerle los nuestros. El hombre no es sino un caso particular de la naturaleza universal. Lo que nosotros hacemos ¿no es la naturaleza quien lo hace? ¿Y puede suponerse que, persiguiendo a través nuestro sus resultados, sea ella incapaz de perseguirlos en otra parte y por sí misma?

Así discurro yo en el caso particular que nos ocupa.

La libertad que interviene en la aparición de las sociedades ¿nos pertenece de tal modo que no haya necesidad de buscar otra fuente? Somos un producto del universo, y nuestra libertad lo es como lo restante. La libertad no es un hecho primario, que nada tenga detrás de sí. Es un efecto, pues venimos al mundo, y la libertad no nos precede. No somos nosotros los que la hacemos: nos es dada, y sus frutos pertenecen a quien la da antes de pertenecernos.

Concluyo inmediatamente de ello que el medio natural donde hemos aparecido, las causas a las cuales debemos el ser, son los autores del hecho social, por la misma razón de ser nosotros sus autores. Lo son ellos a mayor abundamiento en toda la medida en que nuestra intervención quede sin efecto, y esta medida, como sabemos, es grande. Si hay, pues, inteligencia en el funcionamiento social — y la hay, pues nosotros la ponemos; y hay más de la que ponemos, por cuanto las grandes leyes que en él se manifiestan nos dominan a nosotros y no se nos descubren sino a medias y con esfuerzo — si hay, digo, inteligencia en el funcionamiento social, estamos autorizados para preguntar: ¿cómo no la habría en la fuente primera de la que él emerge?

Hemos requerido en otro lugar una causa inteligente para explicar el orden reinante en la naturaleza inferior y en el hombre; ¿y no la requeriremos para explicar los grupos sociales — de momento en la medida en que reflejan al hombre, y luego en la medida en que su amplitud lo aventaja y supone una mayor inteligencia, una mayor belleza, una mayor riqueza de organización de las que el hombre podría producir o ni siquiera concebir por sí solo?

Pero conviene mirar más de cerca las premisas de este raciocinio, a fin de que la conclusión se desarrolle con mayor claridad.

Decimos ante todo que el hecho social es un fenómeno natural con el mismo título que lo son la reunión de las abejas en enjambres y el crecimiento de los frutos en racimos; que la libertad no interviene aquí más que como medio de realización y como ejecutora. La verdadera causa es la naturaleza, la cual nos puso en el corazón el instinto social, y por este medio desarrolla un conjunto de hechos encadenados, un sistema que, desde el punto de vista donde estamos, posee todo el valor y todos los caracteres de un *organismo.*

Esta idea de organismo social ha gozado, en estos últimos tiempos, de grande favor, en una ancha medida justificado. Hay medio de abusar de él, como lo advertía Augusto Comte a sus discípulos; pero la idea en su fondo es exacta. Consiste en afirmar que el desarrollo de los fenómenos sociales revela un plan evolutivo comparable al que revela el funcionamiento orgánico en un viviente cualquiera.

En el viviente, la vida del todo no es la yuxtaposición pura y simple de las células y de los órganos, sino una vida superior, formada por ellas reducidas a la unidad, bajo la influencia de lo que Claudio Bernard llamaba idea directiva. Los fenómenos particulares que revela el organismo se hallan así englobados en un todo, ligados según un orden, y de esta coordinación de las partes resulta un conjunto armónico.

Lo mismo exactamente ocurre en el hecho de la vida social. La asociación *crea,* ha dicho un filósofo; de sus reacciones recíprocas, de sus influencias complementarias o de sus conflictos resulta la creación de un nuevo ser que posee su vida propia, sus órganos, sus funciones, su crecimiento, su decrepitud, sus enfermedades y su muerte.

Es una especie de personalidad, la revelada por la vida de una nación; se la puede caracterizar por rasgos enteramente análogos a los que sirven para designar las personas humanas.

Cada pueblo posee su carácter, como cada hombre; cada pueblo

posee su espíritu, sus aptitudes, sus tendencias morales, su gusto estético, sus pasiones, sus defectos, y sus cualidades. Todo lo cual se manifiesta en las costumbres, la lengua, la literatura, las artes, las instituciones, las leyes, y todo el conjunto en la historia de ese pueblo y la curva especial de su evolución.

Tiempos hubo en que la historia de los pueblos era una narración seguida, una lista de accidentes sucesivos, casi sin ligamento lógico, y en que las voluntades particulares parecían desempeñar un papel exclusivo. Sentíase uno tentado a definir así la ciencia histórica: la ciencia de los hechos y gestas del azar, de la premeditación de las tejas que caen. Los acontecimientos, hubiérase dicho, se suceden y se encadenan sin orden, generalmente encajándose por sus menudencias; pero a través de la trama de infinitos enlaces, es imposible distinguir un plan: el desorden reina como único dueño.

Nadie osaría hoy expresarse de esta suerte, si es que alguien lo ha hecho alguna vez en términos tan absolutos. La biología social ha convertido la historia del mundo y la de cada pueblo en un sistema encadenado, en que los grandes movimientos inconscientes marcan el paso a las voluntades, la lógica de las cosas a la de los individuos, la regularidad de las leyes a los caprichos del azar; en que el desarrollo en serie, obedeciendo a direcciones fijas, envuelve y absorbe las influencias particulares, comunica a los hechos, orientándolos hacia determinados fines, el impulso de las ideas que concurren a formar un sistema, y hace revestir así a la vida de un grupo étnico el carácter de un todo racional.

Y de hecho, si así no fuese, ¿cómo se explicaría que en todo tiempo se haya procurado prever, interpretar lo pasado para convertirlo en luz del porvenir? Si todo no fuese sino casualidad o capricho en el desarrollo de los hechos, ¿qué es lo que podríamos prever? ¿En qué pararía, no digo ya la historia concebida como un relato, sino lo que se llama *ciencia* histórica? La ciencia está basada en el determinismo de los hechos, en la constancia de las leyes, y las previsiones del hombre de ciencia harían bancarrota, si no pudiese afirmar con certeza que, al reproducirse las mismas condiciones, darían lugar a los mismos fenómenos.

En historia, ciertamente, hay que dejar una parte a la casualidad y a las pasiones individuales; pero si sólo hubiese esto, repetimos, nada se podría prever. Pues bien, se hacen previsiones; por lo menos se ensaya el hacerlas; por tanto, se reconoce implícitamente que el desarrollo de los hechos se cumple según leyes y toma direcciones determinables. Ya no existen hoy únicamente la cronología y la geografía, que son «los dos ojos de la historia», sino además la

ciencia social y la antropología. Leed a Le Play, leed a Herbert Spencer, leed a Taine y a Augusto Comte, y hallaréis en ellos más luces sobre la historia que en César Cantú o en Thiers.

Los Antiguos, aunque no lograron dar a esta verdad su forma científica, no por eso dejaron de barruntarla. Los discípulos de Pitágoras decían ya que hay un ciclo de las naciones, como hay un ciclo de la vida individual, como hay un ciclo de la naturaleza. Polibio y Cicerón insisten varias veces en este mismo pensamiento. Ven que todos los pueblos tienen como nosotros un nacimiento obscuro, una infancia débil, una juventud llena de esperanza y ardor, una virilidad formada de trabajos y fecundidad sosegada, y luego una vejez más o menos turbada por crisis, mientras llega la decrepitud senil y la muerte. Era una experiencia fácil. Muchas civilizaciones habían ya vivido y caído. Se conocían pocos pormenores de ellas, y la ciencia social no estaba bastante avanzada para que se pudiesen desmontar sus rodajes; pero se las había visto nacer en la barbarie, ir creciendo en la indigencia, desarrollarse por el esfuerzo de la conquista; una vez conquistadores, acumular riquezas; enriquecidos ya, dulcificar y refinar más y más sus costumbres; pero olvidar también la máxima de que no se conserva una cosa sino por el esfuerzo que ayudó a adquirirla; corromperse al fin, y caer en decrepitud hasta que una nación joven, poniéndose en marcha para recorrer las mismas etapas, halla a la primera en su camino como la joven hiena halla un cadáver, y se nutre con él para ir creciendo ella.

Los Antiguos habían meditado esta ley, ley demasiado sumaria por cierto, pero que les revelaba ya un embrión de organización, en los datos confusos de la historia.

Les había impresionado también el hecho de que, a pesar del egoísmo en que, según se pretende, están encharcados los hombres, millones de seres se sienten capaces, a impulsos del instinto profundo llamado patriotismo, de imponerse sujeciones, leyes, esfuerzos sostenidos, sacrificios innumerables para crear o mantener una vida colectiva cuyo desarrollo sobrepuja nuestra mezquina vida individual tanto como la vida de un cedro sobrepuja la del nido que se abriga debajo de sus ramas.

Ellos lo habían observado, y habían visto en ello una tal belleza, que habían llegado a exagerar su influencia. Todos sus sistemas políticos sacrificaban el individuo al grupo en una medida que las instituciones modernas han querido abolir restaurando por todas partes los *derechos del hombre*. Parece como si hoy día se quisiera retroceder. Bajo la influencia de las ideas socialistas, se tiende a restaurar la doctrina de la divinidad del Estado, no quedándole al indi-

viduo otro remedio que doblegarse bajo ese poder indiscutible, aun en cosas de conciencia, y sin miramiento alguno, ni aun para su libertad.

No conviene dejar aclimatar entre nosotros una tal doctrina; pues constituye un inmenso peligro, y contiene un error, por cuanto también el individuo tiene sus derechos. No se le ha de considerar como piedra de un edificio, como célula orgánica de un ser vivo. Esta asimilación, que hace poco tomábamos por nuestra cuenta, necesita, como decíamos, ser contenida dentro de justos límites. La piedra no tiene valor alguno si no es por el edificio, y la célula orgánica no tiene vida más que para conservar la del cuerpo. En cambio, el individuo humano posee un valor propio. Como ser dotado de razón, de libertad y de perennidad, le corresponde un destino de su pertenencia; es un *fin en sí*, según decir de los filósofos, y muy lejos de que haya de verse sacrificado, él y sus semejantes, al grupo considerado como tal, es éste, por el contrario, quien está destinado a los individuos, para su desarrollo superior y mejor cumplimiento de su vida.

Pero, sea lo que quiera de este abuso, que, por otra parte, no haría sino favorecer nuestra tesis, ésta subsiste. Una nación es una unidad; forma un todo poseedor de vida, distinta de la vida de sus componentes, y que obliga, por las direcciones que toma, por la curva regular de su carrera, a enlazar sus fenómenos a una ley de evolución análoga a la que enlaza en los vivientes los fenómenos particulares que manifiestan.

Pues bien, esto equivale a decir que el desarrollo social no es un efecto de la casualidad; que tiene una significación racional; que responde a un pensamiento, y se representa una voluntad definida en el manantial, sea el que sea, de donde mana.

Pero ¿no tenemos dicho ya, por otra parte, que esa voluntad y ese pensamiento, expresados por la evolución social, no pertenecen al hombre, cuya influencia y previsiones superan, cuya acción desbordan en todas sus partes, y que dejan a quien los contempla estupefacto ante la abundancia de sus recursos, ante la flexibilidad de sus medios y ante la amplitud de sus movimientos?

Pues entonces, ¿a quien pertenecen?

«Cuando se está en el poder, escribía Gambetta, se ve uno forzado a reconocer que hay un poder sobrehumano que nos obliga a andar como muñecos.» «Las piezas que aquí abajo se tocan han sido compuestas allá arriba», afirma a su vez Balzac. «Los acontecimientos más sabiamente combinados para llegar a un objeto determinado,

decía Máximo du Camp, conducen fatalmente a un objeto opuesto.» Se podría añadir: Este objeto opuesto es el bien, si es el de una Providencia. En general, el hombre no hace gran cosa por intento propio, en lo que concierne a las grandes líneas de la historia; trabaja como los obreros de los Gobelines: al envés, y sin ver el dibujo. Cuando se figura ver, y trata de llevar un poco lejos las consecuencias de sus actos, se encuentra pronto desbordado; una ola más ancha viene a cubrir su acción y a arrastrarlo hacia lo desconocido. No hay resoluciones más fáciles de destruir que las tomadas por la sola prudencia. Los caprichos de la suerte no son tan frágiles como las obras maestras del arte.

Y, no obstante, todo el mundo conviene en que hay una marcha regular de las cosas, una lógica de los hechos, un designio de la historia, una curva seguida por los acontecimientos, y no puros arabescos caprichosos como los de un lápiz distraído. ¿Habrá, pues, un arte difuso en el seno de la masa humana, del mismo modo que hemos reconocido un arte en la naturaleza? ¿O no sería el mismo, variando de medios, adaptándose a condiciones más altas, persiguiendo un superior objeto?

«La civilización, ha dicho un filósofo, no es sino una fase de la naturaleza, como lo es el desarrollo del embrión o la aparición de una flor».[1] Es verdad, con tal que se entienda por naturaleza nuestro medio social, y no tan sólo el medio material en donde hunde sus raíces nuestra vida.

Pero entonces, nuestra conclusión está a la vista.

Decíamos antes: El arte manifestado por la naturaleza en todas sus creaciones no lo posee ella en estado ideal, ya que se muestra ciega. Este arte se halla encarnado en las fuerzas mediante las cuales realiza sus obras; pero al artista que lo concibe hay que buscarlo en otra parte.

Aquí hay una diferencia: es que el arte inmanente que forma las sociedades, y desarrolla su historia se encarna en agentes racionales, de los cuales podría, en consecuencia, suponerse ser ellos los poetas de ese drama que la historia de cada pueblo y la historia universal nos hacen vivir. Pero no, son únicamente sus actores.

Así pues, el caso es el mismo.

Es el mismo por doble concepto; pues, como he dicho, aunque los grandes movimientos de la historia tuviesen por causa total la voluntad caprichosa, débil, imprevisora e inconsecuente del hombre,

1. HERBERT SPENCER, *Ensayos*.

resultaría siempre que esta voluntad, siendo como es también ella, un objeto de naturaleza, revela en su fuente por lo menos tanta inteligencia como ella tiene, tanta previsión como muestra, tanta providencia como pone en obra. En este supuesto, la inteligencia del hombre sería el ojo, y la naturaleza el vidente. Y sería preciso, por tanto, decir que la naturaleza no es únicamente la cosa muerta de que hablaba Diderot, con sus ruedas, sus resortes, sus poleas, sus cordajes, sino que hay en ella, o por encima de ella, para formar el plan realizado por ella, para dirigir el esfuerzo producido por ella, una Inteligencia como la de Anaxágoras, un Dios como el de Aristóteles o de Platón.

Pero ¿qué diremos si consideramos, en fin, que siendo seres libres los ejecutores del plan de la historia, y siendo la naturaleza de las cosas que a su acción coopera el resultado de manifestaciones espontáneas y fatales, es preciso absolutamente que el Pensamiento director de la evolución social sea dueño a la vez tanto de las fatalidades de la naturaleza como de las libres voluntades del hombre? Preciso es que él pueda someter a sus fines aun aquello que no querría someterse, aun aquello que no puede, por ser incapaz de cambiarse a sí mismo.

Es, pues, únicamente el Dueño de las esencias y el Dueño de las voluntades quien puede responder a las exigencias del problema.

Preguntad su nombre, y acudirá siempre a vuestros labios la misma palabra.

¡Dios! Él es quien está detrás de las sociedades para hacerlas nacer, detrás de la historia para impelerla en sus caminos.

No es que él ponga su mano a cada instante en la trama de los hechos sociales, como no lo hace tampoco tratándose de la naturaleza. Lo hace alguna vez, y esto en unos casos excepcionales se llama milagro, y en otros intervención de la Providencia. Pero la ley es que todo funcione libremente, como si anduviese solo; si bien con la condición de haber en la base de todo el trabajo un pensamiento director que haya señalado el objeto, combinado los medios, y aplicado a la obra a los agentes ejecutores de su querer.

Es verdad que, después de sacar esta conclusión, habremos de responder a una dificultad que podría llamarse formidable. Es la de las responsabilidades incurridas por este poder a quien llamamos primer organizador de las cosas. ¡Contra este poder, si pretende ser moral, el espectáculo del mundo y de la historia forma un terrible

proceso! Estudiémoslo por piezas. Seremos imparciales, pero creo poder afirmar que la causa está ganada por anticipado. El Eterno podrá todavía, como en Job, alabarse de sus obras, y nosotros, los blasfemadores de su nombre, habremos de decir siempre, como el viejo Husita:

Sí, he hablado, sin entender,
De las maravillas que me sobrepujan, y que no sé concebir...
Por eso me condeno y arrepiento
Sobre el polvo y la ceniza.

III

Hemos emitido la idea de que el funcionamiento social se produce en condiciones bastante análogas a las que observamos en el funcionamiento de la naturaleza inferior. La civilización no es sino una fase de la naturaleza, ha dicho Spencer. Hemos aprobado este pensamiento, pero con la condición de entender por naturaleza nuestro medio total, comprendiendo en él el Absoluto, si realmente existe.

Síguese naturalmente que el problema de Dios se presenta en ambos casos de una manera casi semejante; pero síguese también que las objeciones por él promovidas se corresponden exactamente en los dos órdenes, naturaleza y sociedad, que nuestra cuestión considera.

Pues bien, hágase memoria de lo que se nos oponía a propósito de la necesidad de Dios en la naturaleza, y de lo que respondimos entonces.

Decíase: La naturaleza anda llena de desórdenes, de monstruosidades, de extrañezas, de abortos, de taras; vive de aplastamientos, de matanzas gigantescas, de verdaderas hecatombes; se parece a Saturno que devoraba a sus propios hijos; o, mejor dicho, Saturno es ella misma, y, los Antiguos no crearon este mito más que para expresar un tal horror.

¿Qué respondimos? Sin duda, procuramos rebajar un poco el escándalo, pero sólo como cosa secundaria. Dijimos en primer lugar: La objeción carece de fuerza en un problema como el nuestro. No nos proponemos justificar a Dios, sino demostrar su existencia. ¿Qué importa que el orden inmenso en el cual andamos envueltos tenga sus misterios? Si hay un orden, se necesita de un Ordenador. Si hay un plan en la naturaleza, ésta necesita de un arquitecto. La cuestión de Dios ha de ser distinta de la de sus atributos; y si bien es verdad que, suponiendo el carácter inmoral o *amoral* del mundo, éste no

podría ya atribuirse a un Dios, no deja por eso de ser poco lógica esta manera de razonar. Si hay un Dios, nada tan natural como hallar en él misterio; y no es tampoco de extrañar que, no viviendo nosotros sino un día y no ocupando sino un punto minúsculo del espacio, hallemos misterio en el universo. De esas dos noches, sombría una e inefable la otra, puede quizá salir un relámpago, como de la noche del globo y de las nubes sale el rayo, iluminando la atmósfera por un instante. Sólo que ese poder de iluminación difícilmente podrá creerse que está al alcance de un ser tan flaco como es el hombre y tan limitado como él. Tenemos, pues, todos los motivos para desconfiar de nuestras conclusiones con relación a lo que a la Causa primera le conviene o no permitir o hacer en su creación, y el decir a Dios: «Si yo advierto tal cosa en tus obras, no creeré en ti», es falta de gravedad o jactancia extraña. Por el contrario, el raciocinio mediante el cual pasamos de la visión del orden a la existencia de un Ordenador es una de esas necesidades inmediatas que no se pueden poner en litigio sin poner en litigio al mismo tiempo la constitución de la ciencia y el funcionamiento de la vida.

Aquí nos toca razonar de la misma manera. Aunque nada tuviésemos que decir, frente al escándalo de la historia, no por ello deberíamos negar a Dios. Una evidencia de un lado y una certeza del otro, por difícil o imposible que nos parezca su conciliación, no por ello han de ser sacrificadas. Hay que aguantar los dos cabos de la cadena, como decía Bossuet, aun en el caso de no ver los anillos por los cuales están unidos.

Pero, por otra parte, estamos muy lejos de no poder decir nada para aclarar un poco el caso. Ahora bien: no podemos negarnos a conceder — ¡ y ésta es una concesión que nos arrancan a menudo los misterios de este mundo ! — que la objeción es a primera vista más impresionante que la respuesta. ¿Habremos de extrañarlo? Lacordaire pretendía que un discurso apologético consiste en abrir un agujero para taparlo en seguida, y algunos, partiendo de aquí, afirmaban, con todos los respetos debidos a su genio, ser más fácil excavar que colmar. Es fácil hacer el vacío; llenarlo requiere condiciones múltiples. Objetar es señalar una falta, y esto se ve; responder es mostrar la trama entera, para hacer ver que la falla tiene su lugar marcado, y, por tanto, que ella no es tal falla. Y esto resulta una tarea más ingrata.

La primera mirada que se echa sobre la historia y sobre la sociedad de los hombres, por poco penetrante que sea e inmune del

pueril optimismo de los manuales para uso de niños, ha de ser una mirada de horror. El primer nacido de hombres es Caín: es esto un símbolo nunca desmentido en la continuación de la historia; y el moralista que pide cuentas a la humanidad sobre la manera como ha entendido en todo tiempo la vida social, podría apropiarse las palabras del Eterno: «Caín, ¿qué has hecho de tu hermano?»

Por defuera, y tal como nos es referida con frecuencia, la historia nos parece aceptable; es infinitamente curiosa; es variada, conmovedora, animada, dramática. Es un cuadro que encanta y atrae. Sólo que a ese cuadro le ocurre como a aquellos de que habla Pascal, que producen admiración por la semejanza de cosas cuyos originales no se admiran.

Mirándola en sí misma, y, comparándola a lo que, según nuestros cortos alcances, debería ser la obra de un creador inteligente y bueno, la historia produce escándalo. El genio y la abnegación que en ella aparecen constituyen su lado bueno; no dejan de hallarse en ella, pero ¿quién osaría afirmar que constituyen su nota dominante? Y el resto, viene a ser un repertorio de locuras, inepcias, sufrimientos y lágrimas.

La sociedad, formada para desarrollar al hombre, se empleó a menudo en amenguarlo, cuando no en aplastarlo.

Los poderes, que habían de nacer de un derecho, se establecieron siempre no se sabe cómo, y el cetro pasó de mano en mano por violencia o perfidia, o por juego de compadres.

Los gobiernos, cuyo oficio es representar el bien común y trabajar por él como por su bien propio, han funcionado al revés: su propio bien, su enriquecimiento y orgullo trocáronse a sus ojos en bien de la nación. Y por un trastorno de cosas que les parecía justo, pero que no era menos abominable ni desastroso para el hombre, los pueblos respondieron a la agresión de los grandes con la rebeldía, el desprecio o el odio.

En las relaciones entre los diversos pueblos predominan las guerras, las asechanzas, los celos a muerte. Se ha llamado éxito al aplastamiento de los débiles; grandes epopeyas guerreras a gigantescas matanzas, tan atroces en sus procedimientos como injustificadas casi siempre en sus causas; se ha visto calificar de héroes a ambiciosos sin escrúpulos y a insignes malhechores.

Las leyes y las instituciones han ido alternando lo odioso con lo absurdo. Se ha hecho al hombre esclavo del hombre; se ha oprimido y envilecido a la mujer; se ha entregado el niño a los caprichos más desnaturalizados; se ha convertido el homicidio en una proeza, una virtud o un derecho. Se ha organizado el robo bajo el nombre de con-

quista; se ha absuelto la perfidia cuando llevaba el nombre de tratado; se ha jugado en los circos con la vida del hombre y en las bacanales de todo género con su virtud.

Nada se ha dejado de ensayar en el mal, y todo ha obtenido escandaloso éxito, de suerte que la vida social, tan natural al hombre, ha podido ser presentada por algunos, y con apariencias de verdad, como su suprema depravación.

En esta situación nos hallamos todavía en una medida que espantaría al observador, si no se hubiese convenido en no atender a ello, o sólo muy por encima, o por comparación con épocas más bárbaras.

Después de millares de años de vida social, la humanidad no ha terminado aún su aprendizaje. Los poderes siguen siempre abusando, y los pueblos siempre rebelándose. Las naciones a las que se da el nombre de civilizadas están siempre riñendo o amenazando. La caza del hombre no ha terminado aún. La mayor parte de los recursos humanos se emplea en preparar la guerra o en proseguirla. Las instituciones permiten una tal dosis de injusticia que deja estupefacto. La esclavitud, que nos parece muerta, persiste hasta en los pueblos civilizados, bajo formas variadas que toman el disfraz de contratos. La miseria hace estragos, no sólo por la poca feracidad de la tierra, sino por el egoísmo de los poderosos y ricos. La corrupción lo invade todo; tiene sus instituciones propias y hasta su literatura, en ciertos momentos, amenaza con pervertir la literatura entera.

Más breve: desde el comienzo al fin de los siglos, de un extremo a otro del mundo, el desorden reivindica en la vida social una parte tan grande que la atribución a un Dios de ese organismo malsano y de esa evolución mórbida parece del todo imposible.

Habíase dado cuenta de ello la antigüedad, y le halló un singular remedio.

Al echar una mirada de conjunto sobre la sociedad humana, sus escritores sentían adueñarse de sus espíritus una vaga inquietud, y creyendo como creían en el cielo, al cual atribuían todo este trabajo, no conseguían calmarla más que suponiendo encima de él, envolviendo a los mismos dioses, una especie de fatalidad vaga, de la cual dependía la universalidad de las cosas. Sólo así creían en ciertos momentos poder librarse de caer en la blasfemia.

Nosotros, ajenos al fatalismo; nosotros, que vemos las cosas más arriba y con mayor amplitud, gracias a una mayor extensión de nuestros conocimientos; nosotros que, por otra parte, podemos abar-

car con la mirada una más larga serie de siglos, por haber vivido más tarde; nosotros, en fin, que formados al amor del Evangelio y de su concepción del Padre celestial, favorecidos también por algunos progresos realizados y por esperanzas nuevas, somos más difíciles de contentar de lo que se podía serlo bajo Pericles o bajo los Faraones, ¿es muy de extrañar que nos sintamos ofendidos por la injusticia de los siglos y por los desórdenes sociales?

Si nos sentimos ofendidos, ¡mejor que mejor! Aquellos a quienes no ofende el mal son unos miserables, así como los que no admiran el bien son unos depravados. Yo no sentiría sino desprecio o desdén por el corazón ruin o por el optimista necio que mirase la historia sin estremecimiento alguno; y guardo cierta indulgencia para el filósofo extraviado que ha llegado a decir: «Si es un Dios quien ha creado el mundo, no quisiera yo ser ese Dios.»

Reprobando la blasfemia, atribuyamos al Evangelio esa severidad que lo ha olvidado. Si es él quien la sugiere a nuestros espíritus, el Evangelio tiene, sin duda, con qué responder a ella. No acudiremos, empero, a sus revelaciones, por cuanto esto sería salirnos del plan en que nos tiene encerrados la naturaleza de nuestras investigaciones; pero tomaremos de él lo que está al alcance de la razón y que vamos a pedirle ahora a ésta.

IV

El cuadro de las miserias sociales, tal como lo hemos esbozado, incluye un doble elemento. Hay el mal social propiamente dicho, compuesto de las fealdades, padecimientos, ruinas, lentitudes, convulsiones, horrores colectivos, y hay los efectos individuales de todas estas cosas que no pueden evidentemente producirse sin su traducción inmediata, para las personas, en calamidades más o menos sentidas, más o menos pasajeras o irreparables.

Esta distinción es capital, y, por haberla olvidado o no haber sabido sacar las consecuencias, sucumben muchos al escándalo y se niegan a ver a Dios en las evoluciones del mundo. Pues claro está que una desgracia individual requiere un remedio individual, y un mal colectivo, un remedio colectivo. Si invertís los factores, o descuidáis uno de ellos, es fatal que todos o una parte de los males considerados os parezcan sin remedio.

Examinemos primero el caso del mal social.

¿En qué consiste?

Consiste en que, en tal momento de la historia, o en todos sus

momentos, descubrimos desórdenes, taras y sufrimientos derivados del mal funcionamiento de las instituciones sociales. Pero, para saber si este mal es irremediable, habría que decidir si el bien social está destinado a verse realizado en bloque; si tenemos derecho a exigirlo en tal o cual momento, entre los que caen bajo nuestra experiencia, y esto so pena de acusar a Dios o de negarle el ser.

¡ Esta decisión es grave ! Sería tanto más temerario el darle crédito cuanto tenemos hoy más razones para no dejarnos engañar por las apariencias. Conocemos una ley de la cual pretenden muchos abusar contra Dios, y que, por el contrario, trae aquí a su causa un auxilio sumamente eficaz : es la ley de la evolución.

Según esta concepción, el orden no se manifiesta sólo en superficie, sino que va escalonándose en el tiempo; no es un orden de detalle, sino de conjunto.

Alguien lo preferiría de otro módo, pero es muy grande su audacia.

No son nuestras conveniencias personales la ley de todas las cosas. El universo anda tal como quiere él andar. A lo sumo podemos reclamar, los que buscamos un ordenador, que exista verdaderamente un orden. Que sea sucesivo o simultáneo, orden de detalle o de conjunto, es otra cuestión, sobre la cual podemos mostrarnos menos severos.

Pues bien, ¿puede negarse el orden, en el seno de los fenómenos sociales? Hemos demostrado que no; ¿y no se ha observado que son precisamente los negadores de la Providencia los primeros en convenir en ello cuando se ponen a exaltar lo que ellos llaman ley del progreso?

El hombre salió de la animalidad, dicen; pero se desbastó poco a poco; el espíritu fué estableciendo en él su imperio; sus progresos han sido lentos, muy lentos, como todas las fases de la naturaleza; pero son continuos, y la hora se acerca en que los infortunios sociales cesarán absolutamente de oprimirnos; en que las desigualdades, ahora en atenuación creciente, quedarán reducidas a proporciones aceptables; en que el espíritu, al fin, tomará el gobierno del universo, según una famosa sentencia.

¿Qué viene a ser este lenguaje sino la aceptación de nuestra tesis en el mismo momento en que se quiere combatirla?

Una ley de progreso, ¿qué otra cosa es sino el predominio establecido en favor del bien? ¿no es tomado éste como fin, buscado a costas del mal, y, por consiguiente, no es esto el optimismo impuesto en cuanto a la dirección adoptada por la evolución de las sociedades humanas?

Falta sólo preguntar por qué no se estableció el orden ideal desde el principio; por qué, en todo caso, tarda tanto en triunfar del mal. Pero esta pregunta carece de importancia decisiva. Pues ¿qué importa el tiempo empleado, si el trabajo es digno del obrero? ¿Y quién demostrará que sea del todo imposible el intentar una justificación — ¡muy humilde, siendo humana! — de la lentitud desesperante con que se realiza el bien social?

¿No parece natural que el progreso lleve el sello del hombre, el sello de su libertad, el sello mismo de su flaqueza?

Pedir a la Causa primera, bajo pena de no creer en ella, que haga la sociedad, desde su cuna, perfecta y dichosa, equivale a pedirle que haga la historia para ella sola, y esto tal vez no le conviene. ¿Y acaso conviene más al hombre? Ser hijo de sus obras, de sus esfuerzos sostenidos, de sus lágrimas y de su sangre, vale más quizá que ser instalado sin trabajo en un estado paradisíaco. O si hay aquí uno de aquellos problemas que nos sobrepujan, es esto una razón para que no vayamos a resolverlo a expensas de la idea divina. «Así como un escultor envejecido en su arte, ha escrito Lacordaire, guía el cincel de un niño sobre el mármol, así el arquitecto eterno ha de sostener con delicadeza la mano de la humanidad, y permitirle, con una educación progresiva, desplegar, en la obra que les es común, todo su genio y todo su corazón.» Es ésta una concepción que no carece de valor. Pues bien, si fuese exacta, respondería del todo a la primera parte de nuestro problema.

¿Por qué hay desórdenes sociales? — Es porque la humanidad salió de la nada, y para llegar a su término le hacen falta siglos de siglos.

Al venir al mundo un individuo humano, está desnudo y privado de todo; débil en su carne, vacío en su espíritu, expuesto a todos los peligros, a todas las necesidades, a todos los vicios que la ausencia de cultura permitiría manifestarse pronto. Preciso es que, durante largos años, nuestros padres y maestros continúen sin reposo ese alumbramiento laborioso que ha de concluir haciendo un hombre. Hallamos racional este procedimiento. ¿Por qué? Porque, a pesar de todos los obstáculos, el hombre va formándose, el hombre adelanta. ¿Y por qué no habríamos de juzgar lo mismo de ese viviente compuesto de miles de millones de cabezas, llamado humanidad? La humanidad tiene el tiempo indefinido delante de ella; un siglo entero no es sino uno de sus instantes, y es la vida de nuestro planeta la que ha de servir de medida a sus evoluciones. Seres de un día, no acertamos a abarcar con una mirada esas extensiones, y gemimos, dudamos, maldecimos la lentitud del viaje. Si mirásemos

mejor, remontándonos más alto, veríamos tal vez que, a pesar del cuadro que de él trazábamos poco ha, el linaje humano, siguiendo su marcha imperceptible, ha conseguido salvar etapas, y nada nos impide esperar que, con ese mismo paso, irá salvando otras.

Cuando una ve los acontecimientos desplegarse ante sus ojos, no halla sino desorden; cuando mira atrás, un largo reguero de luz se le aparece a través de las sombras. Por todos los costados del navío, el agua borbota, al parecer confusamente; pero, a lo lejos, la estela brillante parece hilo de plata perdido en una pieza de tela azul.

Tengo varias veces dicho: salimos apenas de la barbarie; pero, con todo, no estamos ya en el tiempo en que se mataba a un hombre como a un perro, sólo por encontrarlo en su camino; en que la mujer era pieza de caza; en que todas las mujeres, en compañía de la mayor parte de los hombres, eran esclavas de algunos «ciudadanos»; en que los faraones victoriosos hacían desfilar en su presencia los prisioneros de guerra y les vaciaban los ojos tranquilamente, con gesto sosegado y la sonrisa en los labios; en que las costumbres eran tales que el «santo rey David», un alma de cuya grandeza no puede dudarse, practicaba la misericordia haciendo echarse en tierra a los vencidos, midiendo tres «cordeles» de ellos, de los cuales dos eran al instante degollados, mientras que el otro quedaba en salvo.

Si las razas continúan cumpliendo las mismas evoluciones históricas de antes, con idénticas alternativas de grandeza y decadencia, de bien y de mal, las cumplen en una región más alta. Se mueven en espiral, dice Goethe, dando vueltas aparentemente en el mismo círculo; pero cada vez más arriba, con una facilidad y rapidez crecientes, con una suma siempre menor de sufrimientos, y con un predominio cada vez más señalado de los medios pacíficos tomados de la ciencia, de la enseñanza, del apostolado religioso o profano, sobre los medios de guerra y conquista.

En suma, a pesar de las miserias presentes, la humanidad tomada en conjunto va sin duda alguna progresando. La zona de la barbarie ha ido restringiéndose; la de la civilización se ha extendido en progresión lenta, pero constante; las costumbres han llegado a ser más dulces, las guerras menos feroces, y aun los azotes naturales, menos terribles. El hombre, en constante esfuerzo por desprenderse de la bestia, es hoy seguramente mejor, más instruído y dichoso de lo que lo era bajo la ley de Dragón, bajo los Sátrapas, los Califas, los emperadores germanos y aun los reyes de hace dos siglos.

Eso sí, al expresarse uno de este modo, se expone a una objeción que los espíritus estrechos no dejan nunca de oponer. Se os citan los últimos acontecimientos, las últimas leyes, las últimas calamidades, y se concluye triunfalmente: ¡A eso llamáis progreso! — Pero esta manera de razonar es poco seria. Nosotros nos movemos en espacios más vastos. La ley de progreso es una ley de conjunto; no se necesita, para ser admitida, que el presente ministerio sea perfecto, ni que resulte brillante la próxima exposición.

Si me preguntáis: ¿Estamos hoy más adelantados que ayer?, os responderé: No sabría decíroslo. Si me preguntáis: ¿Eran las invasiones bárbaras progreso sobre la civilización de Roma, y las costumbres del Noventa y tres lo eran sobre el antiguo régimen?, os contestaré. Evidentemente no. Pero no es así como han de mirarse las cosas. La humanidad es como cada uno de nosotros: tiene sus momentos de debilidad y de crisis; tiene sus horas de sueño, de enfermedad, de desarreglos orgánicos. Existen, a veces, en la vida de los pueblos, épocas de duelo y de angustia en que llega a ser tan grande el exceso de dolores que lleva las almas al pesimismo. En el siglo IV, por ejemplo, al sobrevenir las grandes invasiones que lanzaron sobre la Cristiandad y sobre el Imperio un diluvio de calamidades formidables, era tan poco visible el progreso que se creyó tocar al fin del mundo. San Gregorio Magno escribía: ¡Seremos nosotros quienes veremos el fin!, pues el mundo agoniza, y su enfermedad es mortal.

Y, con todo, ¿qué hacían aquellos siniestros moradores de los bosques que el Norte vomitaba entonces sobre Roma? Practicaban una obra de progreso; traían el hacha y el fuego a esa selva decrépita de la civilización romana. Cortaban, a golpes terribles de su espada colérica, el nuevo mapa de Europa. Forjaban. Forjadores palpitantes, de pecho velloso, de brazo acerado, forjaban, entre resplandores de incendios, todo un nuevo estado de cosas: el nuestro; y pregunto yo si, a pesar de todo, con todas sus vergüenzas, no lleva eso ventaja sobre las saturnales de los últimos Césares.

Lo que afirmo de la invasión de los Bárbaros, podría igualmente afirmarlo de todos los grandes cataclismos, desde Babel hasta la Revolución francesa. El progreso no anda en línea recta; tiene altos y bajos, como todas las cosas humanas; pero es la línea general lo que importa, y yo digo que ella va subiendo, y eso no lo niegan nuestros adversarios: no se nieguen, pues, tampoco a aceptar su consecuencia. El progreso es el reino del bien. Reino combatido, y reino retardado, es posible; pero pueden existir razones de esos retardos y de esos combates, al paso que ninguna razón existe, una vez

admitido el reino del bien, es decir, el orden, para evitar al Ordenador.

Ahora, es verdad, se tiene el derecho de detenerme, y decirme: ¿Ley de progreso? ¡Está bien! Si el mundo fuese a manera de una mecánica insensible; si no fuese eternamente más que la nebulosa de Laplace, que va desarrollando sus espirales gigantescas, formando sus esferas de fuego, y luego enfriándolas lentamente; derramando sus vapores en lluvias torrenciales, y haciendo germinar poco a poco plantas y animales inconscientes, comprendería yo que alguien pudiese contentarse con esto.

Pero se trata de hombres, y la vida de éstos es de un día; los grupos por ellos formados viven un poco más de tiempo; pero mueren también, y en fechas que representan para la evolución universal casi lo que una vida individual es para la vida de una nación. ¿Nos habláis, para dulcificar nuestras miserias presentes, de un lejano nebuloso con referencia a una humanidad abstracta que no es ni hombre ni pueblo? ¿Os figuráis que ese sueño milenario puede bastar para justificar al Creador, si existe, de haber entregado a la injusticia y al sufrimiento los grupos humanos en que vivimos y a los seres humanos que somos nosotros? Cada uno vive por su cuenta en la tierra. ¿Tiene alguien el derecho, aunque sea el Creador, de inmolar en holocausto al porvenir la hora presente que nada le debe, y de imponer dolores de parto a esta madre que no conocerá a su hijo?

Es la ilusión humana quien así se expresa.

¿Quién nos ha dicho que no gozaríamos nosotros mismos de lo que nuestra acción y sacrificio están en la masa común alimentadora del progreso? ¿Quién nos ha dicho que los sufrimientos del pasado no han sido recogidos por nadie, y que quienes los sostuvieron ignoran para siempre sus frutos?

Si queremos reflexionar sobre eso, entenderemos por lo menos de dónde puede venir la solución del problema. Pues si el plan de la creación es inmenso; si desborda por todos lados nuestro pequeño saber, puédense, con todo, distinguir en él, a la luz espiritualista, dos corrientes claramente definidas: la una vasta como la vida del mundo; la otra estrecha y encajonada como la mezquina vida del hombre. La primera sigue su curso a través de los siglos; el otro va a desembocar en el sepulcro de cada hombre, y rebrota, clara o turbia, en la vida eterna de cada hombre. Tú habrás trabajado, luchado, padecido, sucumbido quizás: tus trabajos y martirio seguirán en

pos de ti; pesarán en la balanza de la justicia y serán la medida de tu recompensa. Y todo eso subsistirá, al mismo tiempo, obscuro, escondido, pero viviente, en el seno de la masa humana, para ayudar a dar crecimiento, en unión con otros esfuerzos, a la espléndida cosecha del bien.

Sin duda, hay aquí una concepción que puede ser discutida por el ateísmo; pero con discutir no hay bastante. Bástanos, a nosotros, que nuestra concepción sea reconocida como posible para que podamos negar al adversario el derecho de decirnos: Los desórdenes sociales no tienen remedio, y de tal manera acusan a Dios que preferimos decir: Dios no existe.

De todas suertes, pues, este razonamiento es defectuoso: defectuoso porque deja una verdad clara por una dificultad dudosa; defectuoso porque la duda puede aquí ceder el sitio a una certidumbre infinitamente gloriosa para nuestra idea de Dios.

Pues ¿qué más grandioso, en el pensamiento espiritualista, que esa marcha eterna continuada a través de los siglos, lenta y majestuosa, con tropiezos y caídas formidables; pero seguidos de maravillosos resurgimientos?

No nos dé reparo el recordar la hermosa comparación clásica: es como un carro inmenso que rueda hacia un fin sobrehumano. Aplasta, al pasar, millares de vidas; pero esas vidas mutiladas las recoge Dios. Dios levanta las víctimas del progreso, y, conforme decía un gran poeta, cuando la obra entera quedará terminada, habremos de reconocer de rodillas, extasiados ante ese trabajo gigantesco, que nadie en el mundo, ni aun el más pequeño, habrá injusta e inútilmente sufrido. No inútilmente, por cuanto el esfuerzo realizado se encontrará otra vez, en la frente de la humanidad regenerada, como un florón de corona o un rayo de gloria; tampoco injustamente, por cuanto el autor de ese esfuerzo logrará la recompensa de su trabajo y la compensación sublime de sus males.

Todo quedaría, pues, dentro del orden, gracias a la compenetración de estos dos planos, el plano de la vida individual y el plano de la vida universal, y así desaparecería el escándalo de la historia.

El Evangelio presta aquí su voz al optimismo confortante del espiritualista. «*Todas las criaturas, hasta ahora* — dice San Pablo — *están suspirando, y como en dolores de parto... Y nosotros mismos también suspiramos de lo íntimo del corazón, aguardando la adopción de Dios y la redención de nuestro cuerpo. Pero la esperanza nos salva ya, y juzgo yo que nada son los sufrimientos de este tiempo en comparación con la gloria venidera que nos será revelada.*»

Quien penetre en estos pensamientos no se lamentará ya más por cuenta suya; la creación, doliente y miserable a pesar de todos sus esplendores, no vendrá ya a turbarle. Entenderá lo que decía Jesucristo a los suyos: «*¡Hombres de poca fe!, ¿por qué dudáis? ¿No sabe acaso el Padre más que vosotros lo que os conviene? ¿Hay, por ventura, alguno entre vosotros que, pidiéndole pan un hijo suyo, le dé una piedra? ¿O que, si pide un pez, le dé una culebra? Pues si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre celeste dará cosas buenas a los que las pidan!*»

La humanidad pide vivir, y nosotros pedimos ser felices después de cumplido nuestro esfuerzo. La obra del Creador es compatible con estas dos aspiraciones; y si, fuera de ellas, todo el movimiento social no es sino un misterio triste, y la historia una sucesión de fantasmas dolorosos, no es esto una razón para negarlo todo, entenebrecerlo todo, hundirlo todo en la noche expulsando la idea divina; sino para restaurarlo todo en ella y, adoptando un punto de vista que en el fondo no es más que la razón tomando conciencia de sí misma y de las cosas, afirmar como verdadera la solución cristiana, tan adorablemente expresada por el Maestro.

~~CAPÍTULO XVI~~

LA IDEA DE DIOS Y LA VIDA SOCIAL

III. El lazo social

El hecho social nos ha parecido inexplicable sin invocar la Causa primera. Pasa con él como con todo hecho humano, como con todo hecho natural. En estos tres casos, semejantes en el fondo, lo creado no se sostiene más que por lo Increado. Hace falta un Dios, sin el cual no habría naturaleza, no habrían hombres, no habría tampoco humanidad.

Pero el hecho social es también, a los ojos de la conciencia universal, un derecho. El hombre se siente obligado, a pesar suyo, con respecto a ese conjunto que se llama sociedad: racimo del cual es uno de los granos y colmena a la cual está pegado su alvéolo natal, y cuyo funcionamiento, anterior a su libertad, le pone leyes y coacciones.

La familia no nos deja libres; la sociedad civil, tampoco. Una y otra nos ponen delante de un bien en sí, de un orden obligatorio que no nos permite, aunque queramos, retroceder para caer en el estado salvaje y anárquico.

Esa coacción moral, que todos experimentamos, se expresa en los hechos por nuestra sumisión a las autoridades de todo rango que representan para nosotros el orden social; y como quiera que el conjunto de esas autoridades, abstractamente designado, toma el nombre de *Poder*, las discusiones relativas a los fundamentos de la obligación social, acostumbran ser presentadas con este título: *Del origen del poder*. Cuestión célebre, que puso en aprieto a los más grandes talentos, que ha sido resuelta en diversos sentidos debido a influencias diversas, pero que no se resuelve verdaderamente, como quisiera yo hacer ver, más que introduciendo en ella aquella idea, madre de todas las demás, que acabaremos viendo reinar, a fuerza de trenzarle coronas: la idea de Dios, aquella de la cual dijo Platón que «se extiende a todo, y a la cual ha de ser finalmente referido todo cuanto pueden los hombres hacer con justicia y en conformidad con la naturaleza».

Pero antes de decidir por cuenta propia sobre esta materia, creo útil mencionar las doctrinas adversas. Veremos su punto flaco, y estaremos así mejor dispuestos para recibir la impresión del verdadero. Los brillos falsos dan siempre realce a la luz. Si llego a demostrar que los caminos por los cuales se procura huir a fin de evitar la Causa primera no conducen a ninguna parte, esto nos pondrá en la precisión de retroceder, y de internarnos otra vez, más deliberadamente que nunca, por la senda a la que se da el justo título de camino real del género humano.

I

Hay tres maneras posibles de explicar el origen del poder. O bien éste tiene su fuente en nosotros; o bien la halla más arriba de nosotros; o bien va a buscarlo más abajo. Más abajo, sería la naturaleza en evolución, que, al formar el organismo social, crearía al mismo tiempo la primera condición de su existencia: el poder. Más arriba, sería Dios, cuya voluntad creadora y reguladora hallaría su expresión parcial en justas leyes. A nuestro nivel, sería el *contrato social*, o el *casi-contrato*, de que tanto se ha hablado, que suministraría a las autoridades de todo rango sus títulos y su razón de ser.

Hemos de escoger, entre estas tres explicaciones. Veamos, ante todo, qué debemos opinar de la última.

A Rousseau corresponde el título, no diré de creador — pues nada hay nuevo debajo del sol —, sino de campeón y propagador más ilustre de esta teoría. Admirable escritor, y no menos admirable sofista, Rousseau supo acreditar una doctrina que, por lo menos en su forma primitiva, no permiten ya hoy sostener los progresos de la historia y de la antropología.

Según él, los hombres vivieron al principio, en estado de aislamiento, y más tarde se agruparon libremente, con el fin de procurarse ventajas y alejar peligros de su camino. El convenio así establecido, no teniendo por punto de partida ninguna necesidad ni ninguna voluntad superior, no puede depender, en todos sus momentos y en todas sus modificaciones sucesivas, más que de la pura y simple voluntad de los contratantes. Estos podrán a su arbitrio denunciarlo, mantenerlo, conducirse en todo como gentes que han creado la situación y son dueños de ella, sin que ninguna intervención exterior pueda cohibirlos. «La ley es expresión de la voluntad general», dirá el legislador del ochenta y nueve: esta fórmula de apariencia inocente contiene toda una doctrina errónea que tal vez no advirtieron los que así se expresaban.

No, ciertamente, que nada haya de verdad en esta concepción de un pacto social que confiere a los detentadores de la autoridad un derecho salido de la nación misma. No cabe duda que es la voluntad de los pueblos quien efectúa, o se considera efectuar, la *designación* de sus jefes; quien determina la forma del poder, su duración y los modos de transmitirlo. Si no es así, de hecho, como suceden las cosas ordinariamente; si los poderes nacen por violencia o astucia, o por la voluntad de algunos, lo cierto es que podrá siempre producirse después un consentimiento implícito, y, en todo caso, el consentimiento del pueblo entero y su participación cada vez mayor en la designación de sus jefes, han de ser considerados como un ideal.

Mas no constituye esto el fondo del problema. Designación no equivale a *investidura*. El hecho de ser el elegido de un pueblo no incluye necesariamente en éste el derecho de disponer del elegido a su arbitrio, y menos aún el de descartarlo con un gesto, para volver a un llamado estado de naturaleza que se supone anterior al contrato. Pues bien, esto se desprendería lógicamente de la doctrina que estamos examinando.

Si el pacto social no descansa más que sobre voluntades arbitrarias, podrá la sociedad destruir, obedeciendo al capricho de un momento, lo que le plugo construir en una hora de sensatez; podrá despedir, aun sin motivo, al mandatario que ha investido de su poder. Al individuo, por su parte, nadie podrá tildarle de desnaturalizado si se hace anarquista, pues se limitará a rehusar su consentimiento a un pacto que considera excesivamente oneroso. ¿Por qué habré yo de creerme obligado a permanecer en la sociedad y a obedecer a sus leyes? El no invocar más que a mí mismo para ligarme, equivale a decirme que soy libre. Puedo, por tanto, rechazar a la vez esta sujeción y sus ventajas.

Pues bien, extended esto a las masas, y he aquí la anarquía. La sociedad no tiene sino una vida precaria; la instabilidad, ya tan gravemente peligrosa cuando se trata de personas e instituciones particulares, truécase, si se extiende a los fundamentos mismos del orden social, en equivalente de la ruina humana. Lo cual significa que esta concepción es contraria a la vida, contraria a la naturaleza y, por consiguiente, falsa.

Por lo demás, los teorizantes de nuestros días no conceden ya gran autoridad a estas tesis anticuadas que hicieron las delicias del siglo XVIII. Eso triunfaba en el ochenta y nueve: Todos los hombres, entonces, «nacían libres»; todos se sentían «iguales en derechos»; la insurrección llegaba fácilmente a ser considerada como «el más sagrado de los deberes»; se respiraba un aire de independencia

fanfarrona que unos estudios sociales nulos, mal reemplazados por prejuicios literarios ambiciosos, tendían a alejar cada vez más de la naturaleza.

Esta ha reconquistado hoy algunos de sus derechos. He hecho notar que toda la ciencia social de nuestro tiempo, bien inspirada en este punto, descansa en la comprobación de que la sociedad humana, como las sociedades animales, es un fenómeno natural, y no el resultado de una convención arbitraria.

El hombre busca naturalmente una compañera. Regularmente hablando, tiene necesidad de ella por todo cuanto es: cuerpo, corazón, inteligencia, actividad. La halla; resulta fecunda; nacen hijos: he aquí el primer racimo humano colgado en la cepa madre de la naturaleza. Y si existe contrato, según he dicho, es un contrato fundado en la naturaleza de las cosas, cuyas leyes adopta: nada de libertad pura, ni de arbitrario.

Pero esta familia tiene otras vecinas suyas, con las cuales se establecen lazos espontáneos bajo el imperio de la simpatía, del interés, de la necesidad de seguridad o de intercambio. Hechos naturales complejos, apoyados en lo que hay más fundamental en nuestra naturaleza, y a los cuales es imposible concebir que ninguna voluntad particular haya podido oponer su veto, son los que agrupan las familias en combinaciones diversas, creando así la sociedad.

Y, por tanto, nada hay aquí tampoco de contratos arbitrarios; todo es necesidad vital.

La sociedad tenía que nacer; no podía menos de nacer; ningún poder tenía el hombre para impedir que viniese al mundo y se desarrollase. Allí estaba la naturaleza, imperiosa, activa, anudando allí mismo los lazos sociales, colgando como de un gancho, como decía Epicuro de sus átomos ganchudos, a nosotros los átomos humanos; y formando así los compuestos llamados naciones, ciudades, imperios o confederaciones de pueblos.

Hoy ya casi por nadie es negado esto sino por algunos retrasados de la filosofía social o por la incompetencia periodística de algunos políticos ignorantes.

Mas, como el exceso está siempre acechando aún las mejores tesis; y como, por otra parte, los negadores de la Providencia tienen el mismo interés en evitar todo cuanto dejaría lugar a su intervención, se ha visto nacer, aceptando este punto de partida, una teoría del poder no menos adversa a nuestra idea divina.

Se parte del hecho social; pero, en vez de esforzarse por llegar al *derecho* — lo cual exigiría explicaciones difíciles de dar cuando

se rehusa recurrir a las realidades superiores —, se mantienen acantonados en el hecho; se le aplican procedimientos muy conocidos de nosotros, que tienden a escamotear las cuestiones, en lugar de resolverlas.

El hombre, se nos dice, salió de la animalidad, y se desarrolla, así social como orgánicamente, gracias a la selección natural que cumple aquí como en todas partes su obra de escogimiento y de reservas orgánicas. Las combinaciones estables se fijan; impulsan hacia el progreso y eliminan, gracias a su mismo buen éxito, las combinaciones abortivas o menos afortunadas. Pues bien, en la vida social, las combinaciones afortunadas, viables y artífices de progreso, son aquellas en que el interés individual se subordina al bien común, la cual subordinación no puede establecerse sin la aceptación de una autoridad. La institución del poder es, por lo mismo, bienhechora; lo cual explica que haya sobrevivido a los actos de fuerza que la fundaron, y que persevere, creando como siempre instintos que la adaptan a nuestra naturaleza, y nos la hacen aceptar como un derecho.

Esta teoría no es sino una continuación de la que hemos encontrado cuando estudiábamos los fundamentos de la moral. Se nos decía entonces: El bien no es sino una manera de obrar que se vió ser favorable a la especie, y que por este título persistió. Ahora se nos dice: La autoridad y la sumisión a la autoridad no son sino hechos hereditarios, salidos de la ley, por doquiera comprobada, de que las condiciones de la vida llegan siempre a imponerse a seres cuyo apetito más profundo es vivir.

El concepto es semejante, y ha de serlo también la respuesta.

Si las condiciones de la vida llegan siempre a imponerse, ¡ impónganse en buena hora ! Si la autoridad y la obediencia a la misma no son más que un hecho, ¡ sèanlo en buena hora ! Las leyes de la vida de que habláis, no siendo más que leyes de hecho, como la ley de Mariotte o la de Kepler, a nada me obligan. ¿Por qué razón habré yo de cohibirme para colaborar a un trabajo que se hace él solo, y que, por lo demás, no tiene para mí otro valor sino el que me plazca reconocerle? Si me desintereso de él, nada podréis objetarme. Si trato de hacer doblegar las leyes conforme a mi sentir, no hallaréis lugar a ninguna censura contra mí. Sobre un hecho no os es dado fundar un derecho; sobre un hecho no podéis fundar un deber. Es el paso del hecho al derecho, y del hecho al deber, lo que debería realizarse, y eso no puede pretenderlo el positivismo puro. No queriendo salirse de la historia natural, ¿cómo se las arreglará para justificar un hecho moral? A quien se presta a obedecer, pero pregunta

las razones de su obediencia, nada puede responderse. A quien se rebela, nada es posible oponer capaz de convencerle de error.

Si atendéis ahora a las consecuencias, costará poco deducirlas. La moral positiva — así es como se la llama — al ser aplicada a las sociedades, no hace más que acrecentar los inconvenientes que le hemos visto traer consigo en el dominio individual. Siendo como es la negación del derecho, es también la apología de la fuerza; olvidándose de crearnos deberes, deja el campo libre a las pasiones y prepara excusas a las más audaces empresas.

No se habla, en esta filosofía, más que de vencedores y vencidos: no hay, pues, culpables, ni tampoco ciudadanos virtuosos. ¿La única virtud será, pues, el vencer, o, por el contrario, el único crimen consistirá en ser vencido? Y como la esperanza está siempre en la base de la acción y se pueden descontar de ella las promesas, ¿podrá cada cual creerse en su derecho cuando, por la astucia o violencia, se pone en contradicción con las leyes e instituciones de su país?

Hay en eso gérmenes de anarquía que no es necesario insistir en poner manifiestos. Una tal doctrina es claramente antisocial, y por tanto antinatural, y por tanto falsa, si es que la naturaleza, la vida humana y la vida social guardan a nuestros ojos algún valor.

Se notará, en efecto — conviene repetirlo — que todas nuestras expicaciones y todas nuestras refutaciones presentes se fundan en que la vida tiene un valor en sí, que todo cuanto la contradice ha de ser rechazado por falso, y todo cuanto la condiciona recomendado como verdadero. Si no se aceptase esto, nada tendríamos ya que decir; pero el linaje humano lo acepta, y esto nos basta; los que intentan contradecirlo, lo hacen sólo de palabra, y sin consentimiento de su corazón. En el fondo, y para todos nosotros, lo que se impone como una necesidad vital o natural, se impone absolutamente. Tenemos el sentimiento invencible de que el ser se impone a nuestra misma actividad. Lo que *es* en el fondo, constituye el derecho.

Por consiguiente, la verdad sobre el origen del poder no está ni de parte de Rousseau, ni de parte de la moral positiva. La antigüedad la había penetrado mejor. Mezcló a veces errores con ella, y vamos a ver cómo estos errores fueron los mismos que hemos en todo tiempo y lugar descubierto; pero lo que de verdadero contiene es de un valor más alto que los trozos de hechos amontonados por cierto positivismo.

Recojamos esta tradición de los siglos; enderecémosla con una libertad respetuosa, y digamos, sobre los orígenes del poder y los fundamentos del derecho lo que nos parecerá verdadero. Veremos supuesta por ella la idea divina, como se supone en la casa el fundamento que la afirma sobre sus bases; como se supone para la tierra, viajera por el espacio, el éter luminoso que la lleva y que acarrea hasta ella toda la vida de los astros, aislados sin esto en su resplandor.

II

«Los hombres, ha escrito J. J. Rousseau, no tuvieron al principio otros reyes que los dioses, ni otro gobierno que la teocracia. Hicieron el razonamiento de Calígula (a saber, que el pastor ha de ser de una naturaleza superior a la de su rebaño. Calígula deducía de ello la divinidad de los emperadores; los antiguos, el imperio de los dioses), y entonces, continúa J. J. Rousseau, su razonamiento era justo. Requiérese una larga alteración de sentimientos e ideas para que pueda uno resolverse a tomar a un semejante suyo por dueño y persuadirse de que así le irá bien.»[1]

Volveremos pronto a tratar de esta última afirmación; pero, en cuanto al hecho invocado, nadie puede negar su fuerza.

El Belo de los Asirios, los Ptolomeos de Egipto, el Zeus de los Cretenses, los Césares de Roma, eran jefes divinizados; pero, al revés, el papel de jefe atribuído a los dioses en persona es uno de los hechos más universales que nos presentan las antiguas razas.

No era solamente entre los Judíos, donde las leyes sociales se presentaban bajo la envoltura de esta fórmula: «Ved lo que dice el Eterno.» Del mismo modo se procedía en casi todas las sociedades primitivas. En Egipto, toda la administración del país estaba calcada sobre el gobierno divino tal como era éste entendido, y por este motivo estaba rodeada de un respeto propiamente religioso. La idea de que la justicia humana se ejerce en nombre de la divinidad era de tal modo viva, que se creían con derecho a juzgar a los reyes muertos y a dar a este juicio una sanción eterna con ultrajes contra las momias reales, ultrajes con que se figuraban deber afligir gravemente y para siempre el alma desaparecida del culpable.

Los dioses griegos y romanos eran los primeros magistrados de la república; magistrados indiscutibles, en el pensar del pueblo, y

1. *Contrato social*, l. 4, c. 8.

que respondían, por tanto, a esa necesidad de una autoridad absoluta que queremos invocar.

Mahoma no consiguió verse obedecido más que presentándose en nombre de Alá.

Según Confucio, todas los funciones públicas eran «comisiones del cielo». Hacía remontar hasta esa fuente la distinción de deberes, la distinción de estados, la distinción de ceremonias, la distinción de vestidos, y hasta la distinción de suplicios. Las leyes eran para él órdenes emanadas del cielo, y así también Minos, Solón, Licurgo, Numa, pusieron bajo esta salvaguardia las suyas. Era la ninfa Egeria quien había dictado, según se creía, a Numa Pompilio su código políticorreligioso. Y repetiré aquí lo que he dicho siempre: había un error menos grave en poner por fundamento de las leyes esa intervención problemática que en atribuirlas al arbitrio humano o a alguna convención esencialmente modificable.

Así como la leyenda es, en cierto sentido, más verdadera que la historia, así el mito era en este caso más verdadero que la filosofía orgullosa que viene a reemplazarlo. Los que piden el poder a la fuerza, o a la astucia, o al perjurio, o al acaso, están aquí más lejos de la verdad que quienes lo piden a la ninfa Egeria.

Sea como sea, todas las instituciones antiguas reflejan el sentir expresado por Homero: «El cetro de Agamemnón es el mismo cetro de Zeus.»

Seguíase de esto que el detentador de la autoridad social se sentía depositario de un derecho sobrehumano; que era pontífice además de jefe; que la jerarquía sacerdotal, salida del mismo poder, era en todas partes considerada como el primer cuerpo del Estado. El Estado laico es una invención esencialmente moderna. Y lo digo sin crítica alguna; pues, dentro de ciertos límites, el derecho moderno constituye en este punto un progreso. Era fácil el abuso de un poder en cuyas mismas manos defectibles se hallaban reunidos el incensario y la espada. En caso de tiranía, ¿qué recurso les quedaba a los pueblos, cuando se hacía al mismo cielo cómplice de los tiranos? El chino oprimido decía: «Cuando el trono nos oprime, ¿cómo podríamos reclamar al cielo alguna clemencia?» El envilecimiento de los súbditos, engañados por esta confusión deprimente, no tenía otros límites que la corrupción de los poderes.

Es el cristianismo — no se olvide — quien trajo al mundo los principios merced a los cuales había de cesar esa confusión entre lo temporal y lo espiritual, entre la fuerza del derecho y el derecho divinizado de la fuerza. «El cristianismo, ha escrito Fustel de Coulange, es la primera religión que no pretendió que el derecho de-

pendiese de ella». Efectivamente, el derecho no depende de la religión, sino de Dios; y por haberlo afirmado aun a costa de un error, toda la antigüedad instintiva se constituyó según el patrón de una sociedad teocrática. En la impotencia de abstraer, sintiendo que, a fin de cuentas, hemos de ser gobernados por el cielo, hallaba ella más sencillo que lo hicieran aquellos que mejor lo representaban. Había en ello un error del cual sería fácil deshacerse, apenas los progresos del pensamiento filosófico permitiesen distinguir entre lo propio de las religiones y lo propio de la ciencia.

Ese trabajo lo hicieron los filósofos clásicos. Dan fe de ello textos admirables. Así, el de Heráclito, que escribía: «Todas las leyes humanas son derivadas de la única ley divina, la cual puede todo lo que quiere, basta para todo y lo sobrepuja todo». Así también el de Aristóteles, racionalista tenaz, y que, no obstante, decía: «Dios y la razón son los únicos a quienes incumbe el derecho de mandar. Poner en el mando algo propio del hombre es introducir en él la bestia.»[1] Y, precisando su pensamiento, añadía: «No es Dios quien manda directamente, sino que, en nombre suyo, lo hace la razón.»[2]

Antes de él había dicho Platón que ningún hombre, propiamente hablando, hace leyes; sino Dios, verdadero dominador de todos los seres racionales. Después de haber, en su tratado de Leyes, citado las fábulas antiguas relativas al gobierno de los dioses, concluía: «Debemos por todos los medios acercarnos a ese régimen, es decir, que, entregándonos a todo lo que hay inmortal en el hombre, hemos de fundar las familias y los Estados consagrando como leyes las voluntades de la Inteligencia creadora.»

Más tarde, resumiendo todas las autoridades clásicas y añadiendo de paso la suya propia, escribirá Cicerón: «La verdadera ley es la razón conforme a la naturaleza de las cosas que nos inclina a obrar el bien y evitar el mal. No empieza a ser ley en el momento de ser escrita, sino que lo es desde su nacimiento, y nació con la razón divina. Por eso la ley verdadera y soberana a la cual corresponde ordenar y prohibir es la recta razón del Dios supremo.»[3]

Este lenguaje es grande. Réstanos averiguar si es justificado, y si podemos mantener hoy un punto de vista que tantos contemporáneos nuestros quisieran llamar anticuado. Uno de ellos ha escrito

1. *Politica*, l. III, c. XI, § 4.
2. *Eudemo*, l. VIII, c. XI, § 15.
3. *De legibus*, I, 2, 5.

— y no es uno de los menores —: «El derecho fundado en Dios viene a parar en la supresión del derecho humano.»[1] Si así fuese, no ~~querría yo a ningún precio insistir en una tesis caduca, y expo-~~ nerme así a comprometer, solidarizándola con ella, la idea que defendemos. Pero yo apelo de esta sentencia, e invito al lector a pesar seriamente las cuatro afirmaciones siguientes:

Lo que manda, es la ley.
La ley es la razón, o nada.
La razón es Dios, o nada;
Por consiguiente, lo que manda es Dios.

Lo que manda, es la ley. ¿Podríamos acaso dudar de ello? De ningún modo, pues de lo contrario, habríamos de recurrir o al derecho de la fuerza, y, en principio por lo menos, estamos ya lejos de ello; o al gobierno del acaso, y ningún hombre sensato puede hacerse su teorizante benévolo; o, en fin, a la negación de todo poder, es decir, a la anarquía.

Pues el poder, según he dicho varias veces, es tan necesario a la sociedad como el alma lo es al cuerpo, como la atracción lo es a los astros. Se necesita un lazo de las actividades dispersas, para que éstas se orienten hacia el bien colectivo; y, como este bien requiere condiciones definidas, preciso es que estas condiciones se formulen, y que estas condiciones formuladas la autoridad las tome por norma de su acción. Y constituyendo las condiciones reconocidas y formuladas del buen funcionamiento social lo que se llama ley, resulta verdad que en derecho, y, si no, ¡ay! de hecho, es la ley y sólo la ley quien gobierna.

He dicho a continuación: La ley es la razón. Pues ¿qué es lo que determina las condiciones del buen funcionamiento social sino, por mediación de la autoridad, la razón impersonal misma? Todos los filósofos han definido la ley como un dictamen de la razón: *dictamen rationis*. Y, ciertamente, ¿qué sería una ley que representase una voluntad ciega o arbitraria? Sería una tiranía pura y simple, o bien el imperio del acaso. La voluntad del legislador no se llama ley sino en cuanto se la supone justa, y no puede ser justa si no está conforme con la razón.

Ahora bien, ¿qué es la razón? ¿Qué es esa realidad misteriosa que se yergue por encima de todos los poderes y los juzga? ¿Qué análisis hacer de esta idea de *razón universal*, a la cual todos dan

1. FOUILLÉE, *L'idée moderne du droit.*

fe; que nadie posee como propia, y se refleja parcialmente en cada uno; que, ausente alguna vez, no deja por ello de ser la verdad, y, cuando habla en nosotros, sabe hacerse tiránica, sin hacernos nunca violencia? Este análisis bien conducido ¿no nos llevaría acaso a establecer, como fundamento de toda razón, la gran Realidad trascendente?

Nos hicimos otra vez esta pregunta, y contestamos que, en efecto, la razón es incapaz de demostrar sus títulos si no es apelando a lo divino y considerándose a sí misma también como divina. Me abstendré de repetir la demostración. Está fundada en que la inteligencia humana no hace ella misma su verdad, sino que la supone y se adapta a ella como a una cosa que existe en sí, y la juzga; en que, por otra parte, esta verdad *en sí* se hace incomprensible, si la idealidad en ella contenida está condenada a permanecer en el aire, sin ningún soporte, en estado de fórmula vacía. El aixoma eterno de Taine nos pareció una concepción poética admirable, pero no expresión de la verdad. Y concluimos, con el Evangelista, que es el *Verbo*, es decir la razón divina, quien «alumbra a todo hombre que viene a este mundo», por ser Él el manantial primero de toda verdad, de quien la razón del hombre es mero reflejo, y de quien las cosas creadas no son sino encarnación parcial e inconstante.

Si nuestros raciocinios de entonces fueron justos, podemos hacer partícipe de su beneficio a la tesis presente. Y si preguntamos ahora de dónde puede venir a la ley, no ya su carácter racional, sino su fuerza obligatoria; en nombre de qué podemos imponerla; dónde está el motivo de los juicios severos dictados contra los menospreciadores de sus órdenes y de las penas aflictivas que les aplicamos, ¿qué otra cosa podremos responder sino que la ley, suponiendo que es justa, representa un orden de cosas que no tenemos el derecho de perturbar, que, al contrario, estamos en el deber de secundarlo hasta con sacrificio, como se hace con un bien al cual se reconoce un valor superior al de nuestra independencia personal?

Pero esta noción del bien, que aquí invocamos, ¿no hemos igualmente demostrado antes que depende estrechamente de nuestra idea divina? O el bien no es nada, decíamos, o representa un orden de hechos que halla su garantía en el absoluto, en cuanto éste representa una voluntad creadora, la cual, habiendo fundado los seres, tiene el derecho de regirlos.

Pero si así es, reuniendo en un haz las proposiciones que emitíamos hace poco, habremos de razonar del siguiente modo: La

autoridad social no puede probar sus derechos más que invocando las leyes de la razón fundadas en la naturaleza de las cosas. La ley no puede regir, y venido el caso coaccionar, si no es en virtud de un mandato que la naturaleza pueda firmar. Y como la razón es Dios; y como la naturaleza es también Dios, la autoridad no puede justificarse a sí misma más que invocando — implícita o explícitamente, tanto da — la investidura divina como su suprema garantía.

Así lo habían entendido los legisladores del ochenta y nueve, los cuales, decían ellos, dictaban leyes en nombre y en presencia del *Ser supremo*. Se les ha echado en cara muchas veces el haberse expresado en estos términos, como si hubiesen querido substituir al Dios de sus abuelos una especie de divinidad nueva. Y, por mi parte, les haría más de un reproche, pero éste lo considero injusto. Dejemos las palabras tal como son, y no confundamos un ateísmo más o menos disfrazado con la punta de pedantismo literario que anda mezclado en el homenaje del ochenta y nueve.

Sea como sea, ya que no escribimos sobre historia, sino sobre filosofía religiosa, acabemos observando que nuestra conclusión es la que está proclamando, durante diecinueve siglos, nuestra filosofía cristiana. San Pablo la formuló con su famosa frase: «No hay autoridad que no venga de Dios... Quien resiste a la autoridad resiste a la misma ordenación de Dios.» Los teólogos han desarrollado este pensamiento y lo han confrontado con los datos racionales más elevados, tan lejanos del espíritu místico y teocrático de otro tiempo como de un racionalismo excesivo y de un positivismo grosero.

Léase a Santo Tomás de Aquino, su gran maestro, y se verá que su teoría sobre el poder es tan racional como elevada, tan liberal como fuerte. Da satisfacción, por una parte, a la dignidad humana, que sólo a la razón somete; y, por otra parte, a las necesidades del orden, que vincula en los pensamientos creadores. Recurriendo a la libertad de los individuos y de los pueblos para designar a los detentores de la autoridad e imponerles formas de acción, recurre también a Dios para apoyar sus decretos, que sin él no serían sino una disposición arbitraria de la voluntad de sus semejantes. No invoca la fuerza de lo alto más que para libertar la flaqueza, refrenar la violencia, regular las pasiones encontradas que pueden viciar en sentido opuesto así la obediencia de los humildes como el poder de los grandes; en una palabra: para ponernos a todos, con nuestros deberes y derechos, bajo la égida de un poder capaz de dominarlo todo sin oprimir a nadie, siendo como es el fundador de las natu-

ralezas, y siendo así que obedecerle a él es desarrollarse cada uno conforme a su propia ley, y juntamente reinar con él, por la adhesión del corazón a su gobierno supremo.

Convengamos en que sólo aquí está la verdad, no en las fantasías de Rousseau, y menos aún en los rechazos del materialismo.

Al ir a hablar de la finalidad social — por ella entiendo el ideal que prosigue la sociedad humana en su esfuerzo secular y a través de sus dolorosas convulsiones — será preciso también confesar que no puede Dios ser descartado sin precipitarlo todo en el error y sin comprometerlo todo.

Su influencia es la salvación de todas las cosas, así como su razón y voluntad son la ley de ellas. Quien quiere apartarse de él recae en la doble nada de lo ininteligible y de la impotencia.

Nada sin Dios, así en el dominio social como en todos los otros; esto es lo que vemos desde ahora, y esto es lo que veremos una vez más.

CAPÍTULO XVII

LA IDEA DE DIOS Y LA VIDA SOCIAL

IV. La finalidad social

El hecho social, en cuanto a su existencia misma, no se explica sino por la idea de un Creador y ordenador.

El lazo social, la autoridad, no halla justificación suficiente ni apoyo más que en «la recta razón del Dios supremo», según se expresaba Cicerón.

Estas dos afirmaciones conducen a una tercera.

El hecho social es sólo un punto de partida. El lazo social es sólo un medio. Hace falta un fin, para justificar ese esfuerzo gigantesco que empuja las sociedades en sus caminos.

Este tercer aspecto de la vida en sociedad nos pone frente a un último problema. ¿Puede la *finalidad social* explicarse y realizarse fuera de la noción de un Dios?

Hemos tocado ya esta idea de la finalidad social, puesto que hemos hablado del progreso; pero el progreso lo considerábamos entonces como un hecho, en cuanto forma parte del determinismo de las cosas, y en cuanto viene a ser una «fase de la naturaleza», según decía Spencer. Vamos ahora a juzgarlo en cuanto nos es propuesto.

Pues aunque hayamos dicho que nuestras voluntades particulares no pueden pretender una eficacia muy profunda en lo tocante a los fenómenos sociales, resulta siempre que, conscientemente o no, es nuestra acción la que crea estos fenómenos. Son los hombres quienes hacen la historia. El hecho social nos es impuesto, pero al mismo tiempo él viene a proponérsenos; se nos manifiesta y nos invita; es al mismo tiempo más grande que nosotros y dependiente de nosotros.

Pues bien, ¿osará alguien aceptar que esa acción social tiene el derecho de dirigirse a su guisa, de tomar un fin cualquiera, sea bueno, sea malo? Convienen todos en que el progreso es un objeto poseedor de un valor propio y que se impone por sí mismo. Una humanidad que voluntariamente retrocediese, se hallaría en el caso del

hombre que tomase por partido su decadencia material y moral; sería despreciable y se despreciaría a sí misma.

Pero si la acción social hacia el bien es algo que se impone a todos, por consentimiento de todos los hombres, preciso es poder presentar los motivos. Habiendo rechazado el imperativo arbitrario en moral, no vamos a aceptarlo aquí. Queremos que se nos diga: Obrad; pero queremos saber por qué, y, por otra parte, para obtener nuestro concurso, preciso es que los medios propuestos sean bastante poderosos, no sólo para justificar la acción, sino también para promoverla, teniendo en cuenta lo que sentimos y lo que somos.

¿Es todo esto posible sin Dios? — No. Es la última demostración que nos queda por hacer, y nuestro último esfuerzo de atención.

I

«No hay más que una sabiduría, ha escrito Heráclito, y es la de conocer el pensamiento capaz de gobernarlo todo en todo.» Este pensamiento, capaz de dirigir con su influencia todas las cosas humanas, ¿no es la idea del bien? Si fuese ésta, estaríamos seguros ya de ver surgir en pos de ella la idea de Dios, pues hemos visto que el bien, en su concepto más general, no es sino la voluntad que, al fundar la esencia de las cosas, les ha dado su ley.

Pero conviene precisar, y explicar de qué bien hallamos, en la presente cuestión.

Tratándose del hombre individual, el bien que se le propone es desarrollar sus facultades y recursos; poner, dentro de sí mismo, cada cosa en su lugar; primero el espíritu, después la carne, y luego obrar exteriormente conforme a su razón.

Tratándose de la sociedad, podremos sin duda proponerle un bien semejante. Pues la sociedad, según advertía Pascal, es como un hombre único «que subsiste siempre y va aprendiendo de continuo». Su trabajo es, pues, parecido al que se pide a cada hombre. Ha de utilizar sus recursos, desarrollar su saber, perfeccionar sus costumbres, establecer la armonía entre sus miembros, elevar el nivel de su vida con un mejor organización interior y una mejor utilización de la tierra.

Sólo que, si el trabajo es el mismo, así se trate de la humanidad como del hombre, las condiciones han de ser también las mismas, para que pueda imponerse al uno o a la otra un esfuerzo tan doloroso, una lucha cotidiana tan intensa.

¡Porque el esfuerzo hacia el progreso resulta doloroso! En su prosecución, la humanidad seméjase al corredor jadeante que se precipita, espíritu y cuerpo tensos como un resorte.

¡Cuántos esfuerzos cumplidos por los pueblos para salir de la barbarie, desplegar sus instituciones, afianzar sus conquistas, vencer las resistencias de los acontecimientos y las brutalidades de la naturaleza! El progreso es una obra inmensa, un escándalo gigantesco. Si estuviese demostrado que no es sino una marcha hacia la quimera, una vanidad costosa y triste, ¿osaríamos acaso predicarlo, podríamos ni aun desearlo seriamente?

Pues bien, reflexionad sobre ello, y veréis que, suprimiendo la idea de Dios, suprimís de un golpe todo cuanto puede dar a los objetos de la solicitud humana un valor merecedor de esfuerzo.

Pues, sin Dios, ¿qué sería de nosotros desde el punto de vista de nuestra situación en este mundo? Somos lanzados en él, decíamos, como en un mecanismo ciego, indiferente a nuestros esfuerzos, pues nada sabe de ellos; que no nos sostiene más que un día en la tierra, no sólo como individuos, sino hasta como humanidad. Y durante ese día que nos deja, no estamos nunca resguardados de los azares que son siempre de temer, cuando se depende de un poder formidable y sin alma.

Pues bien, en estas condiciones, ¿se piensa acaso que el progreso puede considerarse aún como capaz de solicitarnos con autoridad suficiente o como ofreciendo garantías a aquellos cuyo concurso reclama?

Materialistas o panteístas, ¿qué diréis si os pregunto en nombre de qué imponéis a la humanidad una búsqueda que no habéis podido justificar, cuando se trataba de los hombres?

Al preguntar el porqué del esfuerzo individual, hemos debido responder: Nada, fuera de la idea divina. Nada, porque no hay nadie para reclamarlo, y, por lo mismo, es cosa arbitraria, a menos de tratarse de mi propio placer; nada, por no haber nadie para sancionarlo, y, por lo mismo, es puro engaño, ya que sanción y obligación son dos ideas correlativas. Nada y además mercadeo vano; pues ¿de qué sirve tal esfuerzo a quien pasa tan aprisa, tan aprisa que le falta tiempo para ver los frutos de su trabajo, y que, apenas la casa queda construída y van a retirarse los albañiles, llega el sepulturero y dice: Aquí está la muerte?

Y ¿cómo creer en la humanidad, cuando no se cree en el hombre? La humanidad es la colección de los individuos. La humanidad eres tú, soy yo, es el viviente de hoy y el de mañana; y si cada uno

no somos nada; si nuestro esfuerzo es inútil, si el bien no es sino ilusión, en la medida en que no es un provecho; y si, cuando mañana caemos, nadie hay para recogernos y conducirnos a buen término, ¿para qué todo eso? ¿De qué sirve predicar este esfuerzo a nuestra humanidad colectiva?

Poca cosa le basta a quien vive poco tiempo. El instinto basta a quienes ven que el deber carece de base. Poco trabajo y mucha paciencia: esto es lo que convendría al hombre fugitivo en la tierra, abandonado del bien y sujeto a todos los azares.

Si el pájaro que se esfuerza en construir su nido supiese que vendrá pronto un ventarrón a romper la rama y a llevarse el nido, y la pollada, y a él mismo, ¿seguiría aún construyendo? Si el castor que edifica sus diques habitados supiese que va a venir al instante una oleada a llevarse su obra, ¿guardaría aún su ardor?

Y aun cuando se hallase garantizado contra los accidentes del azar, ¿os figuráis que el animal obraría, si pudiese decirse: Mi nidada dura una estación; mi madriguera no me abriga sino por una hora; mi colmena será saqueada mañana por el apicultor; mi hormiguero reventará debajo del carro en el próximo otoño, y todo cuanto me agita y hace palpitar mi corazón de esperanza, de amor, de alegría, de tristeza, de horror o de desesperación, todo eso no es sino una fiebrecita que nace, se exaspera y luego cae, sin que el viviente que la sufre pueda fijar su recuerdo en ninguna parte?

¡Pobre animalito atareado! la naturaleza te engaña; quiere tu esfuerzo y te da el olvido.

Y el hombre, ¿incurrirá en la locura de obrar, si su caso es el mismo; si es frágil hasta inspirar compasión; si está amenazado a cada instante de una muerte eterna; si la naturaleza puede hundirle en la nada con el menor movimiento de su masa; si el frío de los espacios amenaza nuestro planeta y ha de adueñarse de él en plazo fijo como el invierno al pájaro y como el sepulcro a nuestra carne, y si, por lo demás, estando vacíos los espacios, no hay nadie allí para reclamar ni sancionar nuestros esfuerzos?

¡Ah! tenéis escasa imaginación, decíamos antes a los que nos predicaban la religión del hombre. ¿No veis, decíamos, que vuestro dios se va; que se desmorona como un antiguo ídolo y va cayendo a migajas en el sepulcro? Sois los primeros en decirnos: El hombre no es nada; la vida humana no es nada; la vida universal no es nada: una putrefacción en un pequeño planeta; un episodio de los grandes combates cósmicos; una pulsación del gran reloj del tiempo.

Y venís a decirnos luego: ¡El hombre es Dios, y es él a quien hemos de glorificar con nuestras obras!

La cuestión es aquí la misma. Si la vida social entera no es sino un accidente del planeta, una «putrefacción» que se desarrolla y recae en la vida inorgánica pasado cierto tiempo, ¿en qué vienen a parar vuestros sueños de progreso y qué es lo que pedís a los hombres? ¿Que se esfuercen por algo que muere tan presto? ¿Que caigan en el camino a beneficio de la nada? Hacer un gesto heroico y prodigar su sangre y sudores, como un Quijote dolorido por esa Dulcinea engañadora llamada vida, ¿es eso sabiduría?

Las hormigas se precipitan, según se dice, en los pasajes difíciles y mueren voluntariamente para ofrecer a sus compañeras un paso por encima de su cuerpo. Es porque sintieron más allá la atracción de un objeto útil a su colonia errante. Pero si, como objetivo, la humanidad reflexiva no ve sino el hoyo de la nada hacia donde la precipita el oleaje de la historia, ¿qué podréis entonces pedirle?

A esa perspectiva nebulosa que llamáis porvenir de los hombres, y que, al retroceder, toma falsos aires de infinito, mi espíritu lo atraviesa muy aprisa; me transporto allí, y, no hallando más que vacío, vuelvo diciendo: ¿Para qué? El espacio es vasto, los tiempos son infinitos; nuestras instituciones, nuestros progresos, todo lo nuestro, es un átomo que vibra y vuelve a caer. ¡Callémonos!

Para mí, lo que desearía yo, en la hipótesis de ser verdad el ateísmo, de hundirse, por tanto, el orden moral todo entero, sepultado en las ruinas de Dios, envileciendo todo lo presente y cerrando para siempre el porvenir, — lo que desearía yo es que todo esto tuviese fin, por faltarle toda razón de ser; es que pronto, lo más pronto posible, se inclinase un poco la eclíptica en uno de esos bellos movimientos realizados en los astros, y que enfriándose el planeta, nos envolviese en un hermoso manto de nieve, para hacer callar este ruido que venimos a ser nosotros; para imponer la inmovilidad a esta nada que se agita como si no debiese morir.

¡Oh! no ignoro que este elevado punto de vista desde el cual juzgamos las cosas no está al alcance de cada cerebro, entre los que viven de ordinario en la inconsciencia y en la fascinación de la acción inmediata. El instinto nos impele a pesar nuestro, y la sed de vida que la naturaleza ha puesto en nosotros nos azuza y nos ciega. A los que quiere perder, Júpiter los precipita en la demencia, dice un proverbio latino. A los que quiere hacer obrar, la naturaleza los empuja por la espalda, tapándoles los ojos. Pero si es la demencia, si es la ceguera, si es la ilusión de la vida quien nos empuja, en esta

carrera jadeante hacia el progreso que se dice ser el fin del hombre, queda convenido, pues, que en el fondo todo eso es vano, inútil, caduco; que siente a cadáver, y que es el Eclesiastés quien tiene razón: ¡Vanidad! y ¡vanidad! Todo es vanidad y andar tras el viento.

* * *

Para poner remedio a esa vanidad y devolver a nuestro esfuerzo social su razón de ser, ¿qué hace falta?

Hace falta entrar por una u otra puerta en las concepciones tradicionales, según las cuales el progreso humano, como todas las cosas, parte de un principio perfecto que lo puso en movimiento, y ha de acabar después de su curva inmensa en la unidad de un término perfecto.

La humanidad salida de Dios y esforzándose por reproducirlo en sí, a fin de poder un día volver a encontrarle: tal es la gran noción consagrada por las tradiciones religiosas y filosóficas de los pueblos.

Si esta noción fuese verdadera, daría a nuestros estudios un coronamiento que tendría todo el valor de una síntesis; ya que el orden social representa el orden humano en su pleno desenvolvimiento; y, por otra parte, el orden humano, como tantas veces hemos recordado, es el punto de concentración más elevado de las fuerzas cósmicas, y al mismo tiempo un representante del espíritu, de modo que resume en sí, estética y substancialmente, todos los varios aspectos de las cosas; y si es cierto que la sociedad humana camina hacia Dios, esforzándose por alcanzarle, según la expresión de San Pablo: «*Si forte attrecteni eum*», se tendría todo el universo remontándose a él, así como en el perfume de una llanura florida tenemos en algún modo a toda la tierra con la riqueza de sus jugos y la variedad de sus aromas.

Pues bien, es imposible dejar de reconocer que la humanidad en masa lo ha entendido así.

Para Herodoto, por ejemplo, el triunfo de la libertad helénica sobre el despotismo del Asia es una prueba de la presencia de un pensamiento divino en la historia, la indicación de una marcha hacia adelante que ha de terminar en la plena realización de un plan concertado en beneficio de la raza humana.

Por este solo ejemplo se ve — y podrían multiplicarse sin medida — de qué género podían ser los puntos de vista históricos de los antiguos en lo tocante a nuestro problema.

La antigüedad juzgaba a base de un espacio escaso, careciendo de los medios que hoy nos ofrece la historia universal; pero, en su horizonte restringido, sabía, con todo, fijar señales. Algunas coordinadas de la curva de los siglos bastaron para que aquellos genios intentaran determinar su forma, y para demostrarles que es Dios, a menos que no sea nada, quien ha de ser de una manera u otra su término supremo.

Del mismo modo juzgaron los filósofos. Algunos aspectos de la cuestión les quedaron obscuros; pero no dejaron de indicar sus líneas generales, y, por lo menos los más poderosos de entre ellos, sentían muy bien que, sin Dios, en este punto como en todos, ninguna explicación es posible.

Ved, por ejemplo, a Aristóteles declarando que el universo y la sociedad, así como la moral, descansan sobre la misma ley y que esta ley es divina. Es la misma razón suprema quien lo conduce todo al mismo fin, que es el Bien, y el oficio del hombre, criatura racional, es decir, capaz de conocer el bien, es cooperar al bien libremente, como la naturaleza lo hace con un movimiento ciego. El universo es moral por su fin; el hombre lo es por el esfuerzo reflexivo hacia este fin; la sociedad lo es por la orientación de los esfuerzos comunes hacia éste mismo fin. El género humano todo entero es la sociedad del bien. A él debe concurrir por su parte cada sociedad particular, como cada hombre, como cada cosa.

Esta concepción grandiosa descansa, en todos sus aspectos, sobre la idea de Dios; pues Él es, según el mismo filósofo, el Bien al cual aspiran los seres; Él es la Razón que los guía; Él es quien está en la base y en la cumbre de la ascensión; el alfa y omega del alfabeto universal.

De un modo menos abstracto, pero más impresionante, los profetas de Israel expresaron la idea de la perfectibilidad del linaje humano bajo el gobierno de Dios. El Mesías se les aparece como aquel que ha de inaugurar el reino de la justicia en la tierra. Ha de renovar su faz haciendo reinar a Jehová sobre ella, y después que habrá pasado, todo acabará en una apoteosis de su obra y en el triunfo del bien divino.

De ello concluyen naturalmente que conviene preparar los caminos del Mesías, preparando el bien social; luego entregarse a él para que multiplique mediante nosotros su influencia, y es en nombre de Jehová, bajo su custodia, instruídos por su ley, confortados por las esperanzas que permite, como deberá realizarse esa marcha de los pueblos hacia adelante. «Marchen todos los pueblos, cada cual

en nombre de su dios, exclama el profeta Miqueas; nosotros marcharemos en nombre del Eterno, nuestro Dios, para siempre jamás».[1]

Esta es la fórmula necesaria de todo progreso humano, pero esta fórmula basta. Pues, con Dios, tenemos un motivo para promover el bien, sabiendo que una voluntad creadora, manifestada a medias en un mundo bosquejado, reclama nuestro concurso racional para terminar su obra. Tenemos, además, una garantía contra los azares que podrían hacer vanas nuestras tentativas, estando seguros de que, mediante Dios, es el bien quien quedará definitivamente triunfador, por cuanto la sociedad, como el universo, como la conciencia humana, es aquel «reino de Dios» del cual nos hablaba Cristo, reino en que los poderes del mal tienen sólo una influencia pasajera. Tenemos, en fin, la seguridad de que el fin corresponderá al esfuerzo, ya que, mediante Dios, la sociedad de las almas inmortales cosechará los frutos de su labor, y, una vez enfriado el planeta y rodando por el espacio inerte, será, gracias a El, no la tumba de una cosa muerta, sino la reliquia pálida engastada en el azur del espacio y contemplada piadosamente de lejos, así como el sepulcro de Cristo engastado en la inmensa Basílica oriental recibe de lejos el saludo de los corazones cristianos.

En Dios, todo se restaura; sin Dios, todo se confunde. Tenemos de ello la primera razón en que sin la idea de Dios no se justifica la misma idea de un progreso impuesto a los hombres.

Voy a exponer la segunda, a saber, que sin Dios, aunque el progreso pudiese justificarse, no podría obtenerse. Así lo han sostenido las más altas autoridades de todos los siglos, y sólo temo que me sea demasiado fácil el demostrarlo.

II

Para saber si le es posible al ateísmo promover el verdadero progreso, o si, por el contrario, a éste la idea de Dios le es indispensable, conviene ante todo entenderse sobre eso a que se da el nombre de progreso.

Si el progreso no consiste para vosotros más que en un aumento de velocidad de los ferrocarriles, una mejor iluminación de las calles, una mayor riqueza en los alimentos, en el vestido, en el lujo, en las comodidades de todo género; o bien, únicamente, en un desarrollo superior de los ejércitos, de las manufacturas, del comercio, de las

1. Miqueas, IV, 5.

colonias, de las ciencias de la materia y de sus aplicaciones a la vida del cuerpo: convendré sin dificultad en que se puede gozar anchamente de él sin recurrir a la idea divina. Y, aun así, faltaría saber si, por una repercusión inesperada, la decadencia moral no habría de traer consigo la ruina material. Mas, sea como sea, no debe tenerse del progreso esta concepción estrecha y baja.

El hombre es un ser inteligente y moral: el progreso, pues, tocante a él, es un movimiento conducente a aumentar estas dos cosas.

Mayor elevación en las inteligencias, mayor nobleza en los caracteres, mayor energía en el trabajo, mayor desinterés en las relaciones sociales, mayores virtudes cívicas y sacrificios para el país, más justicia y humanidad en las relaciones entre pueblos, en una palabra, impulso ascendente de la carne al espíritu, de la materia a la inteligencia, de la brutalidad nativa al heroísmo del deber: he aquí el progreso; y por eso las grandes épocas, las que todos llaman épocas de florecimiento y de progreso son aquellas en que esta ascensión humana fué más evidente, en que la inteligencia y las virtudes sociales ocuparon su rango propio, y la materia también floreció, pero en su propio rango, es decir, en el postrero. Tal es el siglo de Pericles; tal es el siglo de San Luis; tal es el siglo del primer Renacimiento; tal es el XVII siglo francés: he aquí las épocas bellas y grandes, porque su desarrollo, sin quedar exento de grandes miserias en su detalle, fué armónico en su conjunto y altamente humano.

Ahora bien, ¿vamos a examinar las condiciones que ha de requerir, para desplegarse, el progreso así considerado?

Podríamos dispensarnos de ello, pues la cuestión se halla anticipadamente resuelta por los principios ya de antes establecidos por nosotros.

Salta a la vista, en efecto, que el progreso entendido de esta suerte, y tal como ha de serlo, es ante todo una cuestión moral. Pero de la moral sin Dios sabemos ya lo que debe pensarse: es tan ineficaz como falta de base. No es — y lo he sostenido muchas veces — que no puedan hallarse almas nobles que tengan la desdicha de no creer en Dios; pero en su conjunto — y el progreso es obra de conjunto — las creencias superiores miden el caudal de la moralidad de los pueblos.

Y la razón es muy sencilla. Es que la moral sin Dios — aunque resultase una teoría aceptable — no es sino teoría, y la teoría tiene poco ascendente sobre el espíritu vacilante, imaginativo y entregado al instinto que se manifiesta en el seno de las turbas.

Hay hombres filósofos, mas no hay pueblos que lo sean. No hablarles sino de un bien abstracto, de un bien social que ha de promoverse y del orden que ha de realizarse, es a buen seguro levantar sus pensamientos, de lo cual son capaces; pero es también dejarlos suspendidos en el aire, y no es en el aire donde abre su lecho la corriente de su vida.

Es menester que las realidades morales se encarnen y formen un sistema viviente, por cuanto nuestra vida sólo puede intimar con la vida. Es menester que a través del ideal, para que no sea un puro espejismo, podamos ver brillar un espíritu, y a través del deber una voluntad que lo recomiende o imponga. Es menester *alguien*, en lugar del vago *alguna cosa* que la noción abstracta del bien nos representa.

Si es un Dios quien quiere el bien moral, mi conciencia halla a quien hablar. Siento que el universo no está ya vacío; es una casa sublime en que la familia de los seres racionales se mueve bajo el gobierno de un Padre. Inclinado hacia el hombre, desde lo alto de su cielo habitado, alumbrando las constelaciones como una mirada múltiple de sus ojos; encendiendo el sol como un hogar de amor donde cada cual acude a buscar su fuerza; penetrando con su influencia la vida entera de nuestras almas así como fomenta la vida de nuestro cuerpo; mostrándose en nuestra conciencia mediante la idea del bien así como se muestra a los ojos mediante la luz; interviniendo con su providencia en todo el funcionamiento de las cosas; respondiendo de todo lo que los acontecimientos ocasionan, y hasta de lo que se llama acaso, y preparando, para más allá de nuestra vida, el juicio exacto que ha de «seriar» nuestras existencias, clasificarlas en su orden, no según las convenciones triviales o los caprichos de la suerte, sino según lo que en verdad valen, según lo que pesan en la balanza del bien — siendo esto, tiene Dios derecho a hablar, con la esperanza de ser escuchado. Su voz no es ya el llamamiento mudo de una idealidad muerta, algo así como el llamamiento de un astro, sublime y frío en el fondo de su azur inmóvil; sino que resuena, como algo viviente, en el fondo de la conciencia de los vivientes, y las muchedumbres extasiadas, hallando satisfacción así para el instinto como para la razón pura en esa noción a la vez viva y trascendente de un Dios, podrán amar el bien, en vez de aprobarlo solamente, y practicarlo, si no siempre, por lo menos en una medida útil, suficiente, a pesar de todo, para contribuir lentamente al progreso.

Y si fuese posible que el mismo Padre celestial, encarnación del bien, se encarnase a su vez y anduviese en medio de nosotros bajo

la figura de un ser que fuese nuestro ideal humano, resultaría mejor aún. Sería el Cristo, y la idea de Dios se convertiría entonces en religión. ¿Y no es eso lo que siempre se ha dicho, que la religión, y ella sola, sabe dirigirse a las masas, porque se dirige a los instintos profundos en vez de limitarse a la razón pura?

Pero, sea como sea, si la idea de Dios queda suspendida en el aire, no esperéis que llegue jamás a ejercer una acción muy profunda en las masas. Por más bellas máximas, por más bellos libros, por más bellos discursos de congreso, o de distribuciones de premios, o de reuniones académicas, que ella sugiera, práctica y socialmente hablando, quedará un mero ideal, y me parece que la observación de los hechos contemporáneos habría de bastar, a quien sabe entender, para ver confirmadas nuestras afirmaciones.

Nuestra experiencia en este punto no es todavía, afortunadamente, sino parcial; por la razón de que la idea cristiana, encarnación la más alta de todas las ideas de Dios, no ha muerto aún entre nosotros; pero, en la misma proporción con que se nos va alejando, ¿no se ve cuanta inquietud nos causa la relajación de costumbres?

¿No van por el camino de una mayor exacerbación los apetitos? Aun en estos tiempos de *altruismo* y *solidaridad*, ¿no tiende el egoísmo a convertirse en único dueño de la moralidad social?

Egoísmo desmenuzado o egoísmos agrupados, constituyéndose en racimos, para sorber mayor cantidad de savia, no acierto a ver en ellos diferencia alguna; y si fuese esto lo que las morales llamadas independientes declaran traernos, podrían muy bien gloriarse de procurarnos una *materia* para el progreso, proponiendo *medios* más perfectos a la fraternidad de los hombres; pero el medio no crea por sí solo la cosa; un instrumento no es un obrero; el instrumento no crea por sí solo la cosa, y no veo yo que el librarnos de la idea de Dios sirva para nosotros, en conjunto, más que para librarnos del deber, de la fidelidad a los otros y a nosotros mismos, de la abnegación y del mutuo auxilio que son las bases del bien social.

Desde que lo que se ha dado en llamar idealismo, esto es, lo divino, está de baja entre nosotros, hemos visto cómo nuestras instituciones iban corrompiéndose, y nuestras costumbres entrando en pendientes que no harían sino conducirnos harto aprisa hacia la degradación.

En las esferas superiores, difúndese la afición al «agiotaje», y está de baja el amor al trabajo. Un lujo escandaloso, sutil hasta el sibaritismo, trata la carne como un ídolo al cual no se ha de negar nada.

Entre las familias de cierta clase, cada vez más extensa, el egoís-

mo homicida se emplea en limitar la vida, no viendo, o no queriendo ver, que esa huelga de la sangre nos es más ruinosa que el hambre o la peste.

La desconfianza universal arruina las relaciones de familia; por doquiera se instala la venalidad: en la política, en la administración, en las letras, en la justicia, y hasta en las relaciones mundanas. Y de un extremo a otro de la escala social, asistimos así al desencadenamiento de apetitos, de sueños insensatos y especulaciones vergonzosas.

¿Qué voz autorizada vendrá a hablarnos del deber? Había una, la de la religión, y no sólo no se quiere nada con ella, sino que se expulsa también a su Dios. Entonces uno se expone a oír palabras como las que pronunciaba tiempo atrás un orador socialista: «El miserable se niega a pasear sus harapos bajo un cielo vacío.» ¡Lo creo muy bien! Sucedió siempre así. «Reíos cuando queráis de los pichones sagrados, exclamaba Lacordaire; pero sabed que cuando se acabaron los pichones sagrados, se acabaron también los Escipiones y Roma.» La expresión no es del todo exacta. No eran los pichones sagrados lo que de veras importaba, sino lo que en ellos estaba encarnado: la idea de un Dios presidiendo a la vida humana y sirviéndonos de lazo social. Porque, fuera de esto, se advierte doquiera que, a pesar de los instintos que la sirven, sobrevive la idea del bien; pero va evaporándose, como un agua que se eleva en nubes irisadas en lugar de correr hacia el molino y proveerlo de fuerza. El individuo que ella abandona cae en corrupción; la familia sigue, y entonces la raíz se pudre; el árbol continúa vegetando algún tiempo, y al fin cae.

Sin Dios, no hay nación: tal es la ley que podemos osadamente formular, apoyados así en la historia como en la psicología del hombre y de la multitud.

Es la idea de Dios la que forma la unidad de la historia y mide su caudal.

Los pueblos prosperan, en su conjunto, según la misma medida en que guardaron vivo el sentimiento de Dios; perecieron cuando, abandonado Dios, el egoísmo de los poderes despóticos o de las turbas corrompidas se substituyó al esfuerzo hacia el bien. «La anarquía o la tiranía, ha escrito un gran sociólogo (Haller), el desencadenamiento de todos los vicios, la disolución de todo vínculo social, constituyen el porvenir del ateísmo.» Este es también su pasado.

Desde Confucio, Zoroastro, Abrahán y las repúblicas griegas y romanas hasta la Francia cristiana y hasta la descristianización de nuestra patria, todo el movimiento social da fe de ello.

Y, por otra parte, ¿no es esto lo que todo el mundo ha comprendido, viendo como vemos a los mismos que pretenden deshacerse de las «supersticiones» reconocer tantas veces su poder social y respetarlas por este motivo? No escaparon de ello los antiguos estoicos ni los mismos epicúreos: para ellos, la *fatalidad* y el *acaso;* mas, con consentimiento suyo, al pueblo se le guardaban los dioses. Todos los grandes conductores de hombres quisieron que Dios fuese servido, sabiendo que así les servía a ellos mismos. Toda sociedad, excepto en los momentos de crisis, se crea, junto con un gobierno interior y salvaguardias exteriores, un sistema ideal que le sirva de lazo y apoyo.

¿No es ésta la razón de que las formas religiosas sigan más o menos en su evolución las formas de los gobiernos y las instituciones sociales?

En monarquía o en república; en aristocracia o en democracia; bajo el reino de la paz o en épocas guerreras, la religión toma siempre más o menos el color de las cosas y de los tiempos: es porque ella sostiene la vida, y, sosteniéndola, recibe su marca, así como el suelo que sostiene un peñasco cede ligeramente, acomodándose así a sus contornos.

Si me estuviere permitido, para terminar, echar una ojeada sobre nuestro caso, el de una sociedad democrática, placeríame demostrar cómo todas nuestras conclusiones relativas a la necesidad de Dios como lazo social se aplican eminentemente y se impondrían con un nuevo rigor.

El Estado democrático descansa sobre los principios: *igualdad de los ciudadanos ante la ley, y participación de todos ellos en el gobierno, mediante el sufragio.* Pues bien, cada uno de estos principios requiere — por un lado, para hacerse aceptar, y, por el otro, una vez aceptado, para no ser mortal a la sociedad que de acuerdo con él se organiza — condiciones que hacen más que nunca manifiesta la necesidad social de la idea divina.

El fundamento lógico de la igualdad ante la ley es la fraternidad humana; y decidme si ésta ha sido alguna vez reconocida de otro modo que como una consecuencia de la paternidad celestial.

La fraternidad humana la vemos muy poco enseñada por la naturaleza: ésta enseña la lucha en todos los casos en que la paz resulte contraria a los intereses del egoísmo. Lo cual significa — y esto, por otra parte, lo enseña la historia — que, a menos de un principio superior y de una intervención más alta que la naturaleza, la fraternidad no conseguirá reinar, y la igualdad dejará su sitio al dominio de los más fuertes.

El cristianismo fué quien venció en este punto a la naturaleza. Antes de él, en las sociedades más civilizadas es donde fué más irritante la desigualdad. Los más grandes filósofos la sistematizaban, como lo hacen también hoy cuando se deshacen totalmente de las influencias cristianas; las instituciones de toda clase llevaban su sello evidente, y las excepciones que podrían aducirse de un carácter claramente religioso, no logran debilitar nuestra tesis.

Del cristianismo es de donde nacieron las democracias; se necesitó mucho tiempo para que la miseria nativa permitiese a sus principios salir a plena luz; pero allí estaban ellos, ahondando en el alma, como el agua fuerte en la plancha del grabador, el dibujo de un orden social que, en el olvido de Dios, o simplemente, como antes, en una concepción insuficiente de su oficio, la humanidad no vería nacer jamás.

El cristianismo dice que los hombres son hijos de Dios y que caminan hacia él, iguales ante su corazón, iguales ante sus juicios y sanciones. Dice que es de él de quien dimana la autoridad social, y este absolutismo divino es la más segura garantía contra cualquier otro absolutismo.

La participación de todos en el poder, ¿sobre qué descansa si no es sobre el sentimiento de la dignidad humana, del valor absoluto de la *persona,* de su autonomía y libertad? ¿Y quién ha predicado más todo esto que los que predicaban a Dios, haciendo de él el origen inmediato de la aparición de cada alma, el sostenedor de cada día, el campeón de todos los derechos, el vengador de todos los oprimidos y el juez irritado de los injustos?

Y si se trata ahora de practicar estas cosas: igualdad de los ciudadanos ante la ley, participación de todos en el poder, ¿quién no ve los formidables peligros que están a la puerta, a menos de poner sólidos guardianes al borde de los precipicios de la anarquía en los cuales caería a buen seguro una sociedad entrando por esos caminos sin preparación suficiente?

La participación en el poder es una consecuencia normal del valor y dignidad humanos; pero es menester que esta dignidad sea puesta a prueba y que sea real este valor.

La igualdad ante la ley despréndese de nuestra igualdad esencial; pero es menester que ésta no quede contrariada por la inferioridad moral de las masas, las cuales, pudiendo ascender a todo, podrían a la vez corromperlo todo, si no estaban de antemano instruídas y formadas para el bien.

La dignidad personal que no fuese sino orgullo, y la igualdad

falsa que sólo puede presentar insolentes pretensiones, engendran las democracias anárquicas, tumultuosas y pronto corrompidas.

Para que ese régimen resulte viable y no conduzca a la ruina, es menester que quienes aspiren a participar de los derechos soberanos acepten la carga de las virtudes soberanas, ya que les toca ejercer sus deberes.

Todos los grandes políticos lo han reconocido: el régimen democrático, y el régimen republicano que es su forma más normal, son los que exigen más virtudes cívicas, y, por tanto, los que exigen mayor moralidad, y yo añado, por mi parte, apoyándome en las demostraciones antes hechas, los que más exigen a Dios, siendo él como es —no me cansaré de repetirlo — el fundamento de toda moralidad, la fuente de toda virtud, y por lo mismo el único vínculo social que no se quiebra, el único capaz de arrastrar hasta la cumbre de su montaña el arriesgado funicular al cual tantos pueblos modernos se hallan hoy confiados.

CAPÍTULO XVIII

¿POR QUÉ NO EXISTIRÍA DIOS?

Hemos consagrado largos capítulos a justificar e ilustrar — tomando de la naturaleza, de la vida humana y de la vida social todas sus imágenes —, la sentencia tan impresionante y justa que nos ha servido de epígrafe : «La idea de Dios es la encrucijada donde vienen en encontrarse todas las avenidas del pensamiento humano.»

A la naturaleza, le hemos pedido sus razones de existencia y la explicación del orden admirable que en ella se revela ; a la vida humana, le hemos pedido cuenta de sus orígenes, de sus leyes, de su finalidad ; a la sociedad, le hemos pedido que nos dijera su razón de proceder como hace, de dónde pretende sacar el principio de autoridad que le sirve de lazo, y qué aspira a obtener como resultado de su esfuerzo.

Todas estas cuestiones nos han parecido susceptibles de una única respuesta.

En conclusión, tanto la naturaleza como la vida humana y la vida social descansan sobre Dios y sobre la idea de Dios : sobre Dios en el sentido de que sin él nada puede concebirse como posible ; sobre la idea de Dios en el sentido de que sin él nada puede concebirse como inteligible. Cuanto vemos en el mundo no es sino una transformación variada de su poder ; toda actividad vital de nuestra alma no es sino una transformación variada de su noción, así como todo lo existente no es sino un reflejo variado de su ser.

Ponerle a la base de todo, es la primera condición de todo pensamiento, de toda conciencia despierta y de todo ser, porque él es la Verdad, porque él es el Bien, porque él es el Ser, y porque, conforme a este título, él es el manantial de todo cuanto fuera de él aparece de verdad, de bien y de ser.

Suprimirle sería hundirlo todo en la nada ; negar que existe y que es la luz sería lanzarlo todo en la noche. Mas no podemos creer en la nada, ni podemos creer en la noche ; ni aun nos es posible concebirlas siquiera, pues ¿cómo pensar en la nada sin darle algún ser, cómo realizar la noche ante nuestra mirada sin atribuirle con esto colores ?

Que la naturaleza no sea sino una ilusión y el orden que en ella reina una añagaza ; que las nociones de las que vive nuestra alma no

sean nada, y que no exista ni verdad, ni error, ni bien, ni mal, ni obligación, ni sanción, ni autoridad legítima, ni finalidad social, es una posición que pocos espíritus osarían tomar. Tendrían, no obstante, que tomarla, como he pretendido demostrar, si no se quisiese admitir a Dios.

Realizado este trabajo, y para no omitir nada de lo que puede esclarecer nuestras tesis, réstame decir una palabra sobre las razones positivas que se pretenden oponer contra Dios.

¿Por qué no existiría Dios?, pregunta extraña, pero que, sin embargo, se impone: tal es el enloquecimiento de los espíritus en nuestro tiempo de discusiones nerviosas y confusas.

Escritos recientes han levantado mucha polvareda en torno a la noción de Dios tal como nosotros la entendemos. Menester es disiparla. En ello encontraremos, además, la ocasión de precisar algunos puntos necesariamente descuidados en el transcurso de los precedentes estudios.

Hablaré de ellos brevemente. Se necesitaría un tratado nuevo, tan extenso como el otro, para resolver holgadamente todos los problemas que nos irían saliendo aquí al paso. Me atendré a lo indispensable, con miras a rechazar el asalto y reforzar nuestros certezas.

Después que habremos desvanecido con soplo rápido las polvaredas de que acabamos de hablar, si algo queda de ellas, será, según espero, como esas polvaredas de la tarde, poco densas para ocultarnos el sol; sino que, al contrario, lo hacen brillar más, rodeándolo de misterio; formándole una atmósfera de oro que parece una difusión de su substancia; demostrando que él lo es todo para el pequeño sistema donde andamos, puesto que toda luz va en pos de él y él la arrastra consigo, al caer en el espacio, como el manto que nos cubría, como las alas que nos defendían, como la influencia de la cual nuestra vida sacaba su llama y sin la cual recaemos en el sueño, imagen de la muerte total en que se abismaría sin Dios todo el hombre y todo cuanto le pertenece.

I

Al hablar de Dios, hablamos naturalmente de él como de un ser real, trascendente, distinto de sus obras, viviendo de su propia vida, al mismo tiempo que es manantial de vida para todo ser. No entramos en las sutilidades verbales que conservan la palabra Dios y se ingenian para suprimir la cosa. Estamos en guardia mucho tiempo ha contra la parlería mística que quita toda la substancia a lo divino,

en el mismo instante de incensarlo con ostentación y de cubrirlo de las flores de una retórica fría.

Pues bien, a la noción del verdadero Dios, del Dios vivo y personal — veremos más abajo cómo entendemos estos términos — suélense oponerle tres objeciones: una objeción que llamaré *científica;* otra a que podría denominarse *popular;* en fin, una objeción *filosófica,* única, según vamos a ver, que tiene derecho a detenernos un poco.

Se afirma, pues: Dios no existe, porque es inútil. La noción que se forma de él no consiente tratarlo como la quinta rueda de un carro. Si nos es inútil, hemos de negarlo; por cuanto una causa de sí invisible no puede ser afirmada más que con miras a la explicación de un efecto, y ningún efecto conocido tiene necesidad de una explicación trascendente. Los efectos de la naturaleza se explican por la naturaleza, y los efectos de la voluntad se explican por la voluntad. Todo el aparato del mundo se encuentra así provisto de explicación suficiente, y no sabemos qué hacer de Dios.

Cuesta poco darse cuenta de que esta objeción es incapaz de resistirnos un momento. Nos obligaría a emprender de nuevo todo el trabajo que llevamos realizado, y no valía la pena de demostrar, demándolo por menudo, que todo el funcionamiento natural y humano se resuelve, definitivamente, en una causalidad divina, si estuviéramos dispuestos a dejarnos turbar por afirmaciones tan sumarias y ligeras.

La naturaleza lo explica todo, pero sin explicar nada. La voluntad humana explica ciertas cosas, pero con una explicación parcial, necesitada de auxilios.

Las causas naturales o libres lo explican todo en particular y nada en general, según afirmaba Leibnitz, es decir, suministran la causa inmediata, la condición próxima de la realización de cada fenómeno; mas no todo está en la causa inmediata, y hemos probado que esta causa no obra sino bajo el impulso de otra causa.

Las causas particulares son ellas mismas efectos; pues bien, cuando una causa es ella misma un efecto, ¿cómo pretendería ser la causalidad total? Si tienes un hijo, eres evidentemente su causa; pero tu padre lo es también, y es causa suya antes de ti, aunque lo sea de una manera indirecta. Así la naturaleza es una madre; pero también una hija; por cuanto ni desde el punto de vista de la existencia que contiene, ni desde el punto de vista de la actividad que desarrolla, ni desde el punto de vista de los fines que persigue, es ella la explicación de sí misma.

Concedemos que *esto* explica *aquello;* pero ¿y el porqué de *esto* y *aquello?*

Este orden contiene *aquel* orden; pero ¿de dónde procede este orden primero, del cual el segundo no es sino manifestación progresiva?

¿Tendría acaso la simiente menos necesidad de explicación que el árbol? La necesita por doble motivo, pues hay que explicarla primero como *objeto,* y hay que explicarla además como potencia.

Pues bien, si el universo es un árbol, la naturaleza — la cual concebimos como al principio de donde él sale; caos prodigioso donde todas las cosas palpitan sordamente antes de abrirse; donde anteriormente a la aurora de los mundos, en esas lejanías que la Escritura llama «comienzo», todo balbucía, envuelto en misterio — la naturaleza, digo, es la simiente; y yo pregunto dónde está el sembrador formidable que echa en los espacios los gérmenes de creaciones tan colosales, de tan poderosos futuros y de tan inconmensurables desarrollos.

En cuanto a la voluntad humana, sabemos que también ella es el germen de un mundo. Pues ¿acaso no es un mundo la vida? ¿no tiene ella su génesis como el universo la suya? ¿no tiene su evolución, sus fases, sus crisis, sus fenómenos complejos, brillantes o tenebrosos, oprimidos o potentes, pero siempre variados, como los productos de la naturaleza en que ella se agita?

Individual y socialmente, no podemos explicar la vida sin un primer antecedente que sea, por decirlo así, su síntesis, a saber, el alma humana con sus potencias de acción; las cuales, combinadas con todos los recursos del medio en que está sumergida, producirán toda la historia: historia del mundo, historia de cada uno de nosotros.

Pues bien, el alma humana, semilla de la historia, como el caos primitivo fué semilla de los mundos, ¿se explica por sí misma? — No, puesto que tiene su comienzo; no, puesto que cambia; no, puesto que se muestra desfalleciente. Se requiere, pues, un sembrador de almas, como se requiere un sembrador de universos. Ellas caen del cielo en el seno de las madres, si me es dado emplear esta imagen, como el polen que el viento acarrea cae en la cavidad abierta de las corolas.

Nadie es padre de espíritus fuera del primer Espíritu. No que sea absolutamente necesario un semejante para engendrar al semejante; sino porque todo reclama un manantial suficiente, y porque la carne, único efecto en la generación humana, no es causa suficiente del espíritu.

No vamos a repetir todas esas demostraciones, sino que bastará atarlas en gavilla: forman un ramillete en honor de la Causa primera, y, una vez esparcidos a sus pies los pétalos, ¿no tendremos un látigo cuyo rigor nunca será bastante vivo para desvelar la inconsciencia del ateo o castigar su perversión de espíritu?

* * *

La segunda objeción, sacada de la existencia del mal, pertenece a la misma categoría. Le hemos dado una doble respuesta: a propósito del mal natural y a propósito del mal humano; a propósito del mal individual y a propósito del mal colectivo. En ambos casos, naturaleza y humanidad, el mal no solamente no nos ha parecido conducir a la negación de Dios, sino que nos ha parecido demostrarlo, por lo menos de un modo indirecto.

El mal no es sino accidente de un bien; el desorden es una derogación del orden; una tara hace resaltar el valor de un producto; un aborto es desviación de una potencia generadora orientada hacia un objeto. Hay, pues, objeto, orden, bien, valor y finalidad intentada, por el solo hecho de haber deficiencias.

Hemos, por otra parte, inquirido si no habría manera de formar, con el bien y el mal por elementos, una síntesis que fuese ella misma un bien, y que correspondería a lo que es en música resolución de un acuerdo cuya forma primera era disonante. Tales ensayos, decía yo, están siempre sujetos a caución; por cuanto nosotros sabemos demasiado pocas cosas, y vivimos demasiado poco para abarcar con una mirada, según convendría para juzgarla en su conjunto, la obra inmensa del Creador; pero si nada sabemos, nos hemos de callar; y si nada sabemos, no queramos erigirnos en jueces. Por la existencia del bien, Dios se deja ver; por la existencia del mal, se oculta; pero estar escondido no es lo mismo que ser nada; su existencia puede manifestarse sin que se rasgue el velo de su misterio.

En el caso especial del hombre, el mal, que se llama entonces padecimiento, que se llama contradicción interior, que se llama mediocridad, no sólo no nos ha producido escándalo, sino que nos ha servido de punto de partida para subir hasta la Causa primera. Ya que el sentir que tenemos de estas cosas, decíamos, mide exactamente el alcance de nuestras aspiraciones. ¿Padeceríamos, acaso, si no buscásemos la dicha? ¿Experimentaríamos la contradicción interior, si no tuviésemos el amor del bien, y nos sentiríamos mediocres, cualquiera que sea el nivel de nuestra vida, si no estuviésemos lanzados

hacia lo inmenso? Pues bien, el estar así lanzado, proyectado hacia adelante, llevado por el ímpetu de una prosecución incansable y nunca satisfecha, ¿no es por ventura la prueba de una naturaleza en que el infinito puso su sello; en que el objeto al cual aspira y que la vida no logra alcanzar, tiene por correlativo necesario una acción creatriz que, careciendo de término capaz de agotarla, no puede salir sino de un agente cuya riqueza sería total?

Todas estas tesis son incontestables, y no podemos volver sobre ellas. Bástenos, para apartar con un movimiento de alma el escándalo del mal, tomar de nuevo conciencia de lo real, en vez de la ilusión presente; remontarnos, a través de la fascinación del detalle, hasta las cumbres desde donde la amplitud del plan universal puede mostrarnos un poco de su envergadura.

Lo medimos todo según nuestra propia vida, y por esto sentimos sed de claridades sin dilación y de soluciones inmediatas de los problemas que el universo plantea. Olvidamos que, según una palabra ingeniosa de Alfonso Karr, Dios paga; pero no paga cada sábado. El desenlace de todas las cosas va preparándose, pero no para mañana ni para el final de nuestra ruta.

Cuando los caballeros de Pedro el Ermitaño se hubieron puesto en camino, y cuando, fatigados ya del viaje, llegaron a las fronteras de Hungría, preguntaban, según se dice, apenas veían asomar la punta del campanario de un pueblo: ¿No está allí Jerusalén? Asimismo todos nosotros, quisiéramos que la ciudad definitiva en que se resolverá el plan divino se nos manifestase a cada vuelta del camino ¡pero, no! La ciudad eterna va edificándose piedra tras piedra, y no adelantamos hacia ella más que con paso vacilante y corto. Es preciso esperar, y abstenernos de pronunciar condenaciones sumarias.

Decir a Dios: «Tu mundo es malo; por consiguiente, no existes», es una insigne puerilidad. Reflexionemos, y a fin de no permitir en nosotros el orgullo del enano menospreciador de la obra gigantesca que con sus pies pisa, tomemos conciencia, en lo más hondo de nuestras almas, de ese yo eterno al cual la ilusión de la vida no logra engañar, porque es trascendente a la materia; porque prosigue su vida fuera del tiempo, y al cual la solución futura del problema del mal ha de encontrar viviente, sumiso, enmudecido por el éxtasis, prosternado en la humildad de su nada; pero levantado, por el amor y por la adhesión de su libertad para siempre iluminada, a aquello que sólo su confianza en la bondad rodeada de sombras que manifiesta la vida presente podía aquí abajo hacerle presentir.

Pero es a la tercera objeción, que he llamado filosófica, a la que vamos a prestar una atención mayor. Nos hemos ya referido a ella un poco, pero únicamente de paso. Considerarla algo más de cerca será entrar en el camino de una verdad sumamente importante con la cual quisiera yo terminar esta serie de estudios acerca de Dios y acerca de la fe en Dios.

II

Dicen algunos filósofos: Dios no existe, porque no puede existir.

Lo que llaman Dios es un ser infinito. Pero un ser infinito no puede existir aparte. Si existe, él es todo; si no es todo, habéis de conceder que no existe. La infinidad de Dios lo haría absorbente hasta el punto de abarcar todo el resto, y los que lo afirmáis, no existiríais.

Lo que llaman divino es concebido al modo de una persona; mas una persona es todo lo contrario de un infinito, ya que la persona no se concibe sino por oposición a lo que no es ella, y el infinito nada podría excluir, fuera de esa exclusión que quiere serle impuesta.

Lo que llaman Dios es el Absoluto, es decir, un ser independiente, que posee en sí toda su vida y no guarda con lo exterior ninguna relación necesaria. Pues bien, un Dios personal no podría ser de este modo, pues mantendría necesariamente, con lo que se llaman sus obras, relaciones múltiples.

En fin, lo que llaman Dios es lo Perfecto, y de lo perfecto no puede emanar, ni temporalmente, ni en el menor detalle, una obra que no sea perfecta.

Esta última objeción nos conduce otra vez al problema del mal, pero desde otro punto de vista. Pues, poco ha, era la moralidad de Dios, si es lícito hablar así, lo que el adversario ponía en litigio; aquí es su naturaleza. Dios no *debe*, se decía; ahora se diría: Dios no *puede*. De un argumento moral se hace un argumento metafísico. ¿Sale de ello ganando? Es lo que vamos a ver. Pero de momento observemos cuál es la conclusión que se pretendería sacar, si reconociésemos su valor, de las objeciones que se acaban de hacer.

Para algunos, es la negación pura y simple. Para otros, y su número aumenta de día en día, trátase de hacer sufrir a la idea de Dios una transformación que, con el pretexto de sustraerla a los inconvenientes indicados, quita a esta idea todo vestigio de valor para la humanidad que quiera vivir de ella.

El Dios vivo no existe, se nos dice; pero sí lo *divino*. Haced de él un ideal, y estaremos con vosotros. Llamemos a este ideal Dios, si así os place. Así le nombra la humanidad; pues hablaremos como ella; si bien entendiendo que este nombre de persona no designa en realidad sino una *cosa*, y que esta cosa es una idea. La idea del bien, la idea de lo perfecto, la idea de lo infinito: esto es Dios. Estas ideas, como que se nos imponen y tenemos una tendencia a convertirlo todo en realidad, se nos presentan en figura de una persona; pero es preciso desprenderse de esa ilusión secular. Dios es la categoría de lo ideal, el límite, sospechado o soñado por el espíritu, de la verdad, de la belleza, del bien, del ser. A menos que Dios sea el mismo universo concebido en todas esas formas trascendentes, por ser él quien las realiza en parte y se esfuerza incesantemente por su realización íntegra.

Estamos en presencia de un panteísmo idealista. Lo hemos hallado más de una vez, y hemos notado de paso su carácter disolvente, junto con la fragilidad de sus principios. Esta doctrina justifica a maravilla las palabras de Montaigne: «¿De qué está formada la más sutil locura sino de la más sutil sabiduría?» Ha prestado algunos servicios en cuanto ha despegado más de un alma de la grosería materialista; pero, yendo más allá de la verdad, ha ido a parar en el exceso contrario, casi tan nefasto como el materialismo.

El materialismo y el panteísmo parecen guardar relación con los vicios que más afligen, repartiéndosela entre ellos, nuestra naturaleza moral. El materialismo es como la voluptad de la ciencia; el panteísmo es el orgullo de la misma. El uno está por completo sumergido en la materia; el otro quiere levantarse por encima de su fuente y dominarla. Pero, siendo así que, como se ha observado, los excesos del orgullo conducen con frecuencia al vicio, el panteísmo está muy bien armado para conducirnos a un sensualismo extremo.

En todas las épocas, el panteísmo ha constituído la plaga religiosa y moral de la humanidad. Sutiliza el sentimiento religioso hasta el punto de quitarle toda consistencia, y, por lo mismo, toda influencia moralizadora; absorbe en él el sentido de la personalidad; nos arrulla en sus sueños y rompe en provecho suyo todos los resortes de la voluntad activa.

Seguiráse de ello que, en el dominio de la vida social, el panteísmo conducirá por una fatal pendiente al absolutismo: así lo vieron hombres de Estado, y, por otro lado, la historia lo demuestra.

Las instituciones liberales son obra de los pueblos en que la personalidad humana es tenida en honor. Si ahogáis a ésta en el gran

Todo cósmico, hay gran probabilidad para ello de verse también absorbida en el gran Todo político, es decir, en la substancia del Estado. Se cae entonces ora en el despotismo de uno solo, ora en el socialismo y comunismo, que no tienden menos a suprimir al individuo.

Sea como sea, y cualesquiera que sean las consecuencias que puedan ya sacarse, contra el panteísmo idealista, de sus efectos morales y sociales, tócanos responder a los argumentos que nos opone. Son especiosos, pero nada más. Sabemos su forma: busquemos la solución.

El infinito, pretenden, no puede existir aparte, con un ser distinto que deje, con todo, lugar a otras existencias, ya que éstas serían, contra toda lógica, una especie de suplemento de infinito.

El hombre que así razona ¿está seguro de no hallarse bajo el engaño de una ilusión enorme? Un infinito no puede existir aparte y aislado en su esencia propia. ¿Por qué? ¿No es su misma infinidad quien lo aisla? Aquel que existe por sí, y que, por tanto, no está bajo la dependencia de ninguna causa, siendo él causa total de todo; aquel que posee el ser en tal grado que lo posee por esencia, o mejor dicho, que no lo *posee,* sino que lo *es;* ya que, para él, ser es únicamente ser él, como ser él equivale a ser; aquel que así vive y así se define, ¿no aisla acaso por esto solo su esencia de todo lo que no es ser sino por él? Los que llamamos seres no son llamados así más que de prestado, un préstamo hecho a Dios, puesto que sólo Dios, fuente del ser, explica que uno exista. ¿Y acaso la fuente y el arroyo pueden tener como tales un punto de unión común? De ningún modo. Los arroyos son arroyos y pueden correr juntos, formando una misma red y llevando nombres fraternales; pero la fuente es única, y está aislada por su misma función.

El ser divino, si existe, ha de distinguirse de todo lo demás. No vengan, pues, a decir: No existe, por la razón de que el concederle el ser equivaldría a aislarlo y separarlo de todo. Y menos aún se diga: Él es todo, a fin de evitar que haya algo fuera de él, y no sea ya infinito.

Veo muy clara la dificultad que se señala. Si el infinito está aislado en sí, en ver de abrazar todas las cosas, lo que queda fuera de él se añade a lo que él contiene, y así este pretendido infinito no lo sería ya, por el solo hecho de existir nosotros.

Hay aquí una ilusión nacida de una manera defectuosa de con-

siderar a Dios y el mundo, y de esta ilusión es en parte responsable la flaqueza del lenguaje humano.

No está hecho el lenguaje humano para servidor de tan altos usos; desfallece apenas se levanta un poco sobre la vida corriente. Menester es que venga la reflexión a enmendarlo y a quitarle, con distinciones necesarias, los equívocos que él permite.

Así, pues, cuando hablamos de Dios y del mundo, y decimos: *son*, parece que los tratamos *ex aequo*, desde el punto de vista del valor por nosotros atribuído en cada caso a la palabra *ser*, y ésta es la razón de que puedan en seguida decirnos: Si Dios es, y es infinito; si el mundo es, y es distinto de Dios, resulta pues: Dios más el mundo, el infinito más alguna otra cosa, es decir, un absurdo.

Pero hay aquí una ilusión.

Es discurrir tan mal como si dijéramos, por ejemplo: He aquí un tubo de cincuenta centímetros; he aquí otro de treinta; ocupan, por tanto, en conjunto, y necesariamente, un espacio de ochenta centímetros. ¿Qué diría el razonador, si se le hiciese ver en seguida que los sobredichos tubos son los de un telescopio, y que están metidos el uno dentro del otro?

Salvo la tosquedad de la imagen, sucede esto mismo en este punto.

El ser divino, por una parte; el ser creado, por la otra, no se juntan entre sí como dos valores de la misma especie. Cuando decimos: Dios es, y cuando decimos: El hombre es, empleamos las mismas palabras por carecer de otras; pero conviene advertir que no se pueden tomar en idéntico sentido. Aplicada a Dios, la palabra *ser* da un sonido pleno, como que siendo por sí mismo y por razón de su propia naturaleza, puede Dios con verdad definirse: «El que es». El hombre, o una criatura cualquiera, también es; pero con un ser prestado, y bajo la perpetua dependencia de su manantial.

Eso, Platón lo había profundamente entendido, y, al revés de nuestros contradictores, en vez de invertir los términos y de conceder al mundo el ser pleno, sin dejar a Dios más que la sombra, él decía que es Dios quien existe verdaderamente, y que nuestro ser no es sino la sombra o reflejo del suyo.

Pues bien, si él tenía razón, la objeción de nuestros adversarios se cae por sí misma. No es posible ya decir: El Infinito no puede realizarse aparte sin que lo finito le produzca sombra. ¿Acaso el Ser eterno podría perder algo por el hecho de que ese reflejo del mismo, esa sombra llamada lo creado, se proyecta en el muro del tiempo y del espacio?

Dios sin el mundo no deja de ser infinito. Dios y el mundo juntos

no son más que Dios, pues lo que da no le es arrebatado, por cuanto las criaturas no hacen más que participarlo sin quitárselo.

Él *tiene* todo el ser, aunque no *sea* todos los seres. Lo lleva todo en sí y lo posee, aun lo que no es él.

Pues bien, el que habrá entendido esta respuesta resolverá con facilidad todas las demás objeciones que nos son hechas. Descansan todas en las mismas confusiones. O bien, desconocen la total dependencia de lo creado con respecto a la Causa primera; o bien desconocen el carácter especial y trascendente de sus relaciones.

¿Qué se afirma, por ejemplo, respecto a la noción de *persona*? Dios no puede ser personal, pretenden, por cuanto la personalidad opone el ser que se halla de ella revestido a todo lo que no es él, y esta oposición quitaría al Infinito su amplitud universal.

Pero, en primer lugar, es falso que la idea de persona esté *constituída*, en el fondo, por una oposición. Se define ante todo por una afirmación, a saber, la de una substancia independiente y consciente de sí misma. Sólo de una manera accidental a su noción la personalidad se halla ligada en nosotros a la negación de otra cosa. Por tanto, no es necesario que haya en Dios una tal oposición para que le sea atribuída una existencia personal.

Por otra parte, ¿no se halla en él realizada de un modo suficiente para justificar a nuestros ojos la afirmación de la personalidad divina? Dios no es idéntico al mundo. A su vez, el mundo no es Dios; es un derivado, y el ser divino es su fuente. ¿No basta esto para distinguir y oponer de cierta manera a Dios persona y al universo pendiente de su voluntad?

Bastará con no olvidar que la oposición de que se habla es la existente entre la fuente y los arroyos que de ella emanan, y que, por lo mismo, ella no altera el carácter de absoluta dependencia y de envolvimiento, si así puede decirse, de los criaturas respecto a lo divino.

Si existe Dios, se nos decía también, se llama el Absoluto, es decir que, siendo infinito, debe tener su vida en sí, y no mantener con lo exterior ninguna relación necesaria; de lo cual se sigue que todos los oficios que le atribuimos para con sus criaturas alterarían su noción y acabarían por destruirla.

Siempre la misma confusión. Dios tiene toda su vida en sí, sin duda alguna. Nada puede venirle de fuera que no pertenezca ya a su

esencia; nada puede salir de él que cese de pertenecerle. Es el propietario del ser; nadie puede ser participante del ser más que por él; pero esta posesión prestada, en nada altera la primera posesión.

Dios lo guarda todo en sí, aun aquello que comunica: ¿cómo podrían sus relaciones hacerlo menguar? Estas no lo inclinan a realidades extrañas, sino que inclinan esas realidades prestadas hacia la fuente de donde sacan incesantemente todo su ser. Nada tiene, pues, nuestro Absoluto que pueda alterar su noción. Las relaciones que se le atribuyen, siempre por insuficiencia del lenguaje, son relaciones de nosotros a él, y no de él a nosotros; le dejan en su plenitud, en su independencia, en su perfección ideal. Ninguna arruga empaña, ni aun por un choque ligero, este océano del ser; ningún flujo hace oscilar su superficie ni turba su estabilidad.

Finalmente, que Dios sea el *perfecto*, y que de él, en cuanto tal, no puedan emanar sino obras perfectas, es cosa absolutamente cierta; pero entendámonos bien. Dios no puede hacer el mal; pero puede hacer un bien del cual resulte algún mal. Bastará que pueda hallar, en su sabiduría, el medio de orientar ulteriormente hacia un bien y de absorber en él el mal provisorio o relativo que haya resultado de su primera acción.

Un ejemplo fácil puede ilustrar esto. Crear el cordero no era ningún mal, tampoco lo era crear el león. Poned el uno en presencia del otro, y sobreviene un mal, a saber, la muerte del cordero. Nos falta saber si de la muerte en cuestión, vista en su lugar dentro del funcionamiento general del mundo, puede resultar un bien superior a la tristeza de esa muerte; y eso es a la sabiduría divina a quien toca disponerlo.

Por lo demás, sea lo que quiera respecto de su buen éxito, desde el punto de vista del argumento presente que tiene y quiere mantenerse carácter metafísico, la respuesta es de las más fáciles.

No sólo puede el Perfecto obrar de modo que haya imperfección en su obra, sino que no puede obrar más que así; puesto que, para excluir lo imperfecto y el mal, inevitable consecuencia suya, sería preciso que el Perfecto pudiese comunicarse tal como es, y en este sentido el Perfecto es incomunicable.

Dios es Perfecto porque es infinito, y el infinito no puede crear un doble.

Todo cuanto podrá producirse será necesariamente limitado a un género, a una especie, y podrá, además, aunque bueno, participar de ese género o especie en mayor o menor grado. Pues bien, de la variedad de las cosas y de sus grados diversos, apenas

estén en relación entre sí, ha de resultar el mal en una u otra medida. No puede levantarse el sol sobre el mar sin disociar su substancia y subirla a las nubes. No puede el buey pasear por los prados su masa tranquila y pacífica sin pisar la yerba y destruir millares de vidas. A menos de construir un mundo inerte, una cristalización muerta, no podía el Creador evitar el mal. Prefirió emplearlo, y si nada hay en eso que pueda acusar a su sabiduría, menos lo hay aún que repugne a su esencia. El que sea ésta perfecta es una razón de más para que el universo no pueda parecérsele.

Verdad es que hay aquí la cuestión de grados. Puede uno hallar que la cantidad de bien manifestado en el mundo es demasiado débil, y que la dosis de mal resulta demasiado elevada. Pero ¡ qué audacia, repito, en semejante juicio ! Quien lo emite lo ignora todo de las cosas que podrían motivarlo; ignora los hechos, ya que, perdido como está en un rincón del tiempo y del espacio, es incapaz de abarcar el trabajo que en ellos se realiza; e ignora también el derecho: ¡ cómo podría la jactancia de su flaca razón atreverse a trazar reglas a la actividad creadora !

Las razones del Infinito son pertenencia suya; en sus consejos no entra nadie, y todo lo que está permitido conceder sin hacer injuria a la razón humana atribuyéndole un orgullo insensato, es que a sus ojos el problema del mal constituye un misterio.

De buen grado lo concedo, y este misterio no pretendo resolverlo con las escasas palabras que acabo de consagrarle, como tampoco, por otra parte, pretendo resolver las dificultades que suscita así la existencia de un Infinito, como la existencia a su sombra de lo finito, como las relaciones trascendentes que ligan el uno al otro estos dos órdenes de realidades tan hondamente distintos.

Por todas partes, a propósito de esos objetos, se amontonan las nubes y la noche condensa sus sombras. Hablar de Dios es moverse entre misterios. Pero ¿ no constituiría un misterio el mundo sin Dios? ¿ La vida humana sin Dios no sería una gavilla de misterios? Habiéndonos refugiado en Dios para evitar la nada y la noche, ¿ iremos ahora a huir de Dios por exceso de luz en él y de riqueza de existencia ?

Si algo resalta, en todas esas discusiones espinosas, es la parcialidad extrema de los adversarios de Dios; es su exigencia quisquillosa por un lado, y su indulgencia por el otro; su temor insuperable del misterio, al aplicarlo a la noción de Dios, donde debía parecer tan natural, y el amontonamiento que se tolera de ellos al tratarse de sus

ensueños negativos. He llamado la atención sobre esta tendencia, y me permito creer que el lector sabrá apreciarla con justicia.

Conformémonos con no entender al Inefable; pero afirmemos que existe, por cuanto sin él nada puede existir ni nada puede entenderse.

El infinito por una parte, y por otra la síntesis de lo finito y de lo infinito, son misterios que hemos de renunciar a penetrar por entero; pero la existencia de lo finito que tocamos, sin la del infinito en la cual tiene éste su fuente, ya no es misterio, sino absurdidad, y, entre las dos cosas, el hombre de buen sentido no tarda en escoger.

Él se dirá a sí mismo: ¡Dios existe! es la evidencia la que me impone esta afirmación; no puedo rehusarla sin mentir a mi razón en sus más altos principios, sin mentir a mi vida y a la de todas las cosas en sus más profundas necesidades.

Se dirá en segundo lugar: Dios es misterio; pero, al fin y al cabo, ¿cómo podría dejar de serlo? ¿Podríamos acaso nosotros concebir las condiciones del Infinito; la manera como puede subsistir; la manera como puede producir, guiar y volver a sí todas las cosas? Todo esto me está escondido; todo lo que de ello puedo alcanzar es la necesidad de estas afirmaciones trascendentales. Los atributos que yo confieso en Dios no son, en el fondo, más que la expresión de su misma necesidad. Si veo de lejos algo que se agita como unos brazos, y exclamo: ¡Es un hombre! no habrá necesidad de que diga en seguida: ¡Es manco! Así habiendo yo reconocido que Dios existe por la necesidad de que haya un primer Ser, un Motor inmóvil, una Causa de las causas, una Razón manantial de verdad, una Voluntad fuente de bien, un Poder inteligente y santo capaz de sancionar el deber; un Ideal viviente donde el ideal humano halla sus seguridades y su razón de ser, ¿podré decir después de esto que Dios no es poderoso, ni inteligente, ni bueno, ni justo, ni consciente de sí mismo, ni viviente? [1]

Sólo que estos términos aplicados al Infinito han de cambiar de

1. El hombre tiene el derecho de hacer a Dios a imagen suya, en la medida en que él mismo está formado a imagen de Dios. Cada ser tiene su especie por una determinada participación del ser idéntico a la esencia divina. Dios es, en este sentido trascendente, el *ejemplar de todas las cosas*, conforme afirman los doctores cristianos, y partiendo de nosotros puede nuestra conclusión terminar en él. No que tenga con nosotros semejanza de especie ni aun de género; Dios no está en ningún género, ni aun en el de substancia, y aquí fué donde Espinoza, que se figuró ser radical contra el antropomorfismo, no lo fué bastante; pero Dios es el principio en que la naturaleza de cada ser, lo mismo que su substancia, halla su origen, y por eso es preciso que de algún modo se le parezca, en cuanto Dios contiene supereminentemente, reducido a unidad y en su forma de absoluto, todo lo que las criaturas poseen sólo por él.

Es lo que había entendido el Chino panteísta al decir de su Absoluto celestial: «El Hombre imita la Tierra; la Tierra al Cielo; el Cielo a Tao; Tao su propia naturaleza.»

sentido y transfigurarse hasta perder sus límites. «Toda determinación es una negación», escribió Espinoza. Es verdad; a menos, sin embargo, que la negación de que habla sea la negación de todo límite, y que la *determinación* propuesta consista en considerar a Dios como el ser subsistente por sí mismo y, por tanto, como destituído de límites.

Y saco de ello que, aplicadas a Dios, las palabras: *bueno, inteligente, poderoso, viviente* o *ser*, deben, guardando su valor, perder su carácter restrictivo, y, revestidas de infinito, ponerse a la altura de lo que designan.

No viene de hoy que los filósofos espiritualistas hayan escrito que a Dios, en todo su rigor de expresión, no se le aplica ninguna palabra del lenguaje humano.[1] Nosotros balbucimos y no pretendemos otra cosa. Pero balbuce también el adversario, y balbuce mal, pues pretende negar donde sería preciso poner la soberana afirmación del silencio.

¡Callémonos! ¡callémonos!, cuando se trata de Dios; pero sea nuestro silencio una adoración, una prosternación de nuestro espíritu ante perfecciones tan altas, que las palabras, aun lanzadas por la mano de un genio, no pueden nunca alcanzarlas; tan deslumbradoras que el radio proyectado por el espíritu no puede menos de palidecer; tan inaccesibles al esfuerzo que el andamio levantado por nuestros sistemas no puede llegar al frontispicio del templo, donde el triángulo místico escribe su signo indescifrable; donde no sube la palabra creada; donde no alcanza la mano del gigante; donde pasan aún las aves del cielo, pero para hallar su vida en las grietas de los peñascos eternos, y no para juzgar del aparato, analizar las formas y medir las proporciones.

1. El pseudo Dionisio Areopagita llegó hasta decir, y en ello conviene Santo Tomás de Aquino, que hay más verdad, en cuanto al valor mismo de las palabras, en negar que Dios sea bueno, sabio, justo, que en afirmar que lo sea. Tocante a él, dice, toda negación es plausible, toda afirmación insensata. Débese esto, dice el gran teólogo comentarista, a que las cosas mismas, que nuestras alabanzas quieren designar, pertenecen en verdad a Dios; pero la manera como las significan se refiere a su realización temporal, y ésta implica límites que sería impío atribuir a *Aquel que es*. (I pars, q. XIII, art. 3, ad II.m; art. 5, corp.; art. XII, ad I.m).

Los Hindúes habían dicho ya del Absoluto divino: «No se le puede alcanzar ni con la palabra, ni con el pensamiento, ni con la vida; sólo puede alcanzarle el que dice: ¡Es, es! Así es como puede percibírsele en su esencia.» (Oupanichad Kathaka). Más audaces son aún los doctores católicos. Conceden que en cierto sentido es más verdad decir de Dios: *No es*, que decir: *Es*; por cuanto las formas de ser que podrían normalmente atribuírsele por un empleo no rectificado de la palabra *ser* no son las que le convienen.

ÍNDICE ANALÍTICO DE MATERIAS

Págs.

PREFACIO 5

CAPÍTULO I. — **El Testimonio universal**

Extraña fortuna de la noción de Dios. — Dios a la vez el objeto más próximo y el más remoto. — Universalidad de la creencia en Dios y de la persuasión de que su universalidad le demuestra. — Las apariencias contrarias. — Multiplicidad superficial y unidad fundamental de la noción de Dios en el mundo. — Alcance de esta prueba y sus límites. — Necesidad de ponerse en guardia contra interpretaciones falsas 15

CAPÍTULO II. — **Necesidad de explicar el mundo**

Cómo parece haberse presentado a los primeros hombres el problema de los orígenes. — Psicología de su caso y lo que resalta en ella respecto al testimonio humano en favor de la primera Causa.

Los primeros filósofos y la crisis religiosa de Grecia. — La *naturaleza* descubierta envuelve a los dioses; pero Dios aparece más allá, a juicio de los filósofos clásicos. — Causas semejantes que han traído la crisis moderna y que podrían traer su fin.

Demostración de la Causa primera. — Escapatorias intentadas. — Escasa seriedad o graves errores que en ellas se manifiestan. . 28

CAPÍTULO III. — **Necesidad de explicar el orden**

Entusiasmo suscitado en todo tiempo por el espectáculo del mundo. — Testimonio de las literaturas. — Carácter científico de la prueba del orden del mundo confesado por los más severos críticos.—Historia de esta prueba.—La antigüedad y los tiempos modernos. — Los escándalos sobrevenidos en este punto nos señalan los escollos que es preciso evitar.

Demostración de esta proposición: la Naturaleza es obra de una Inteligencia, y esta Inteligencia es creadora.

Objeciones; lo que suponen de verdad y puntos por donde se extravían. — El pretendido antropomorfismo de los deístas. — Cómo se retuerce contra sus autores esta objeción. — Los desórdenes de la naturaleza. En qué consiste verdaderamente el orden del mundo. — Doctrina de la evolución y sus relaciones con la idea de Dios. Cómo se sirven de ella para oponer a Dios un argumento que le demuestra. — La finalidad inmanente de panteístas. 62

CAPÍTULO IV. — **Dios y los orígenes de la vida humana**

El microcosmos. Cómo se presenta el problema de los orígenes. — Concepciones primitivas entre el pueblo y entre los filósofos. — La Biblia y el punto de vista cristiano. Concesiones posibles y límites necesarios.

Págs.

Puntos de vista contemporáneos. — ¿Qué dice la ciencia y qué recursos procura al ateo? — Inanidad de esos recursos. — La eternidad de la raza humana. — La generación espontánea. — El transformismo.

El caso especial del alma. Examen de la tesis materialista en lo concerniente a ella. — Espiritualidad del alma demostrada por el carácter de su operación y por el objeto de esta operación. — A qué parece obedecer la ilusión del materialismo.

Contraprueba proporcionada por la comparación de la bestia con el hombre. Las facultades «mentales» de los animales. Refutación y prueba positiva. — Intervención creadora necesaria para *cada una* de esas almas. 106

CAPÍTULO V. — **La necesidad de protección**

El sentimiento de la flaqueza del hombre frente a la naturaleza es una de las fuentes del sentimiento religioso. Intensidad particular de este sentimiento en el origen de las sociedades humanas. — Valor de esta indicación; en qué sentido y qué límites nos conduce a lo divino. — La *caña pensante* y su situación anormal en el mundo. — La armonía restablecida por lo divino. 146

CAPÍTULO VI. — **La idea de Dios y la Verdad**

Teoría genial de Platón sobre las primeras fuentes del saber y sobre las *ideas eternas*. Exageraciones del inventor. — Aristóteles.

Lo que puede hoy pensarse de esta concepción. — Importancia del materialismo para justificar la idea de *verdad*, idea, con todo, indispensable a la inteligencia e implícitamente contenida en su misma negación. — Coincidencia de esta prueba con la de una finalidad en el mundo. Su amplitud. Comprende en realidad toda la vida. La ciencia, el arte, el amor. — Confirmación sacada de nuestros instintos.

Esfuerzos del panteísmo idealista para cortar la conclusión. — *Axioma eterno* de Taine. — Fórmula de Vacherot: «Dios es el ideal del mundo, y el mundo la realidad de Dios». — Demostración contraria 158

CAPÍTULO VII. — **La idea de Dios y la moralidad**

A. — *Fundamentos de la moralidad*

Planteamiento de la cuestión. El libre albedrío supuesto.

Carácter universal de la idea de bien, y cómo ha ido universalmente ligada a la idea divina. Las religiones y las filosofías. Sus lagunas y cómo se explican. — Interpretaciones positivistas. La ley de los *tres estados*. Lo que contiene de verdad y puntos por donde peca en la cuestión presente.

La idea del Dios es realmente la ciencia base suficiente de la idea de bien. — La moral llamada *positiva;* su insuficiencia. Peligros de su expansión. — La moral *utilitaria;* examen de sus

Págs.

pretensiones. Se oponen al sentir muy firme de sus mismos defensores. — La moral *de todo el mundo.*
La moral de la *autonomía.* Kant y las nuevas doctrinas salidas de él. En qué sentido puede defenderse la doctrina de la autonomía. Esta parte de verdad no impide el *bien* ni la *obligación* de hacerlo descansar finalmente en Dios. Prueba de esta alegación. 187

CAPÍTULO VIII. — **La idea de Dios y la moralidad**

B. — *La sanción*

Apoyo dado por la filosofía de Kant a esta nueva tesis.
El sentir universal respecto a la injusticia de la suerte y a la necesidad de una justicia ulterior. — Resumen histórico. — Testimonio inequívoco de contemporáneos.
Hay solidaridad absoluta entre la idea de obligación moral y la de sanción. — Objeciones vanas. Las morales «*desinteresadas*».
Insuficiencia fundamental de las sanciones temporales. — Sanciones *naturales.* Sanciones *sociales.* Sanciones de *conciencia.* Razones particulares y razón común de su escasa eficacia cuando se trata de dar satisfacción al instinto de justicia. — Prueba directa de la necesidad de una sanción divina. Carácter eminentemente filosófico del Evangelio en este aspecto 229

CAPÍTULO IX. — **La idea de Dios y las aspiraciones humanas**

I. — *La voluntad de vivir*

Cómo el deseo humano es un objeto de naturaleza, y cómo el estudiarlo es estudiar nuestro mismo destino y los objetos que han de llenarlo. — División de este tema.
La voluntad de vivir. — Universalidad del sentimiento que se expresa por estas palabras: *brevedad de la vida.* Análisis de este sentimiento. Lo que contiene de ficción y lo que contiene de verdad. Los ancianos. Los patriarcas bíblicos. — No «*brevedad*», sino *nada.* — La vida científicamente definida por la muerte.
Los esfuerzos del instinto para dar satisfacción a la voluntad de vivir. — Las religiones antiguas. — Las filosofías. — El positivismo y su *religión de la humanidad.*
A qué obedece en nosotros la voluntad de vivir, con los caracteres por ella manifestados. — Los caracteres del pensamiento paralelos a los de la voluntad. — El hombre y la bestia. — Consecuencias necesarias. — Exacta significación de este principio: *Un deseo de naturaleza no puede ser vano.* — Dos maneras de llegar a lo divino partiendo de este principio 254

CAPÍTULO X. — **La idea de Dios y las aspiraciones humanas**

II. — *El malestar interior*

Página.

El malestar en que nos dejan los objetos de la vida es comparable al que provoca en nosotros el sentimiento de su brevedad. — El lamento humano. — La coacción exterior. — La contradicción adentro. — La insuficiencia de lo que parece amigo. — Esta triple condición del hombre es incomprensible en cuanto es contradictoria a su naturaleza. — Desarrollos sobrado fáciles. — En torno de esta conclusión 270

CAPÍTULO XI. — **La idea de Dios y las aspiraciones humanas**

III. — *La infinidad de nuestras aspiraciones*

Del hecho de que los objetos de la vida no nos satisfagan debe concluirse que a través de ellos buscamos otra cosa. — Del hecho de que, a pesar de todo, nos agraden y atraigan ha de concluirse que no son extraños a lo que buscamos. — Examen de este doble punto. — Lo finito y lo infinito en nuestras pesquisas. — Algunos casos particulares. La ciencia. El poder. La riqueza. La poesía. El amor. La vida social. El progreso. La religión. El mal y la curiosidad del mal. — Resumen y nueva ojeada sobre la conclusión necesaria 284

CAPÍTULO XII. — **La idea de Dios y las aspiraciones humanas**

IV. — *La infinidad de nuestras aspiraciones* (continuación). — Los Pesimistas. Los Mediocres

Estas dos cosas que parecen a primera vista contrarias a nuestra afirmación de conjunto respecto al deseo humano, son, al contrario, y sobre todo el primero, una magnífica confirmación de la misma.

Los suicidas. — Lo que pensaba de ellos Pascal. — El pesimismo dogmático. — Contradicciones personales y contradicción doctrinal. — El pesimismo no es sino un optimismo extremado. — El pesimismo religioso. El *Nirvana*. — Punto de contacto entre el budismo y el cristianismo.

Los que pretenden contentarse con poco. — El *Mayéntico* de Sócrates. — Análisis muy complejo de un deseo simple. — Aplicación al caso presente. — Análisis de la acción y lo que demuestra relativamente a nuestros deseos profundos.

Lo que produce la ilusión de los contradictores. — Un equívoco posible. — La *distracción* de Pascal. — Resumen 302

CAPÍTULO XIII. — La idea de Dios y las aspiraciones humanas

V. — *Realidad del Ideal*

Págs.

Cuál es la causa de las exigencias insaciables del deseo. — La misma respuesta de antes. — Caracteres del pensamiento del cual el deseo no es sino una prolongación necesaria. — Cómo se construye en nosotros el ideal. — De la actitud de los que alardean de poseer el ideal; pero un ideal sin realidad «*subjetiva*». Imposibilidad de suscribir sus afirmaciones. — Una ley de historia natural aplicada al hombre. — Restricciones necesarias.
Riqueza, por decirlo así, indefinida de la prueba de Dios por el deseo humano. Nos lleva a la demostración de sus atributos tanto como a la de su ser. — La imagen de Dios en nosotros. — Ensayo de escapatoria eludido. — Un ramillete espiritual filosófico. . 320

CAPÍTULO XIV. — La idea de Dios y la vida social

I. — *La unidad social. La familia*

El porqué de este nuevo estudio. — La familia, primera sociedad natural. — Por qué razones la familia requiere a Dios.
Primera razón, sacada de la naturaleza del matrimonio. — Sumario histórico y psicológico. — La *unidad* del matrimonio y su *perpetuidad* no pueden defenderse eficazmente, aunque ambas necesarias al bien humano, fuera de la vida divina.
Segunda razón, sacada de los deberes recíprocos de los diversos miembros de la familia. — La jerarquía familiar. — La sumisión de la mujer al marido ha tomado en todas partes la forma religiosa. — Justificación de este hecho.
Sucede lo mismo y con mayor razón todavía en el caso de los hijos. — Testimonio de las costumbres universales y lo que de él se debe sacar. — Platón. — Demostración de la necesidad de Dios para justificar las pretensiones paternas. — Recíproca . 337

CAPÍTULO XV. — La idea de Dios y la vida social

II. — *El hecho social*

La familia no es más que el punto de partida de la sociedad. — Las agrupaciones nacionales necesarias a la vida humana. — Cómo el hecho social, en la medida en que sobrepasa las voluntades particulares y en la misma medida en que procede de ellas, requiere una causa superior. — Las tradiciones antiguas. — Las ideas sociológicas de nuestro tiempo más favorables todavía a nuestra tesis. — La sociedad es un hecho *natural*. Consecuencias de todo esto en el aspecto de las causas que conviene asignarle. — «La civilización es una fase de la naturaleza a semejanza del desarrollo de un embrión o la aparición de una flor.»

Págs.

Lo que resulta de esta proposición de Spencer desde el punto de vista de la demostración de Dios. — *A fortiori* sacado de la consideración de nuestras libertades.

Una objeción «formidable». Los escándalos de la historia. — Su caso es el mismo del de los desórdenes de la naturaleza. — Atenuación resultante de la consideración de un doble plan de la vida humana. El plan individual y el plan colectivo. — La ley del progreso. — Las compensaciones de ultratumba 368

CAPÍTULO XVI. — **La idea de Dios y la vida social**

III. — *El lazo social*

Sentimientos de la obligación social, y, por consecuencia, de la obediencia a la autoridad. — Célebre cuestión del origen del poder. — Tres modos de resolverla. — El modo de Rousseau. El de los partidarios de la moral *positiva*. El de todos los pueblos y de la verdad. — Prueba filosófica. — La opinión del *Ochenta y nueve*. — Teología cristiana del poder 394

CAPÍTULO XVII. — **La idea de Dios y la vida social**

IV. — *La finalidad social*

Lo que buscan las sociedades a través de sus esfuerzos seculares. — Obligación colectiva consentida. — Imposibilidad de justificar así este esfuerzo como el sentimiento que nos impone, sin un nuevo recurso a la idea divina. — Recurso a las tradiciones seculares y al pensamiento cristiano.

Segunda imposibilidad: conseguir el progreso fuera de la acción moralizadora de lo divino. — Verdadera noción del progreso y sus relaciones con la vida religiosa en las masas. — Testimonio de los hombres de Estado y de los legisladores. — El caso particular de las sociedades democráticas. — Conclusión. 407

CAPÍTULO XVIII. — **¿Por qué no existiría Dios?**

Cuestión extraña, pero necesaria. — Estados de espíritu contemporáneos. — Objeción *científica* y objeción *popular;* objeción *filosófica*. — Dios, *hipótesis inútil*. — Dios y el *mal*. — Pretendida imposibilidad de realizar el ideal sin destruirlo o deformarlo

El panteísmo idealista. Sus efectos morales y sociales. Sus confusiones. — El *incognoscible divino* 422